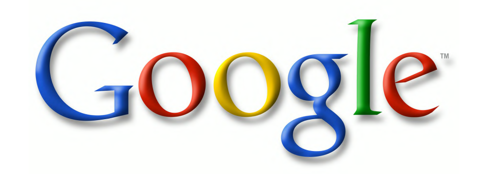


This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

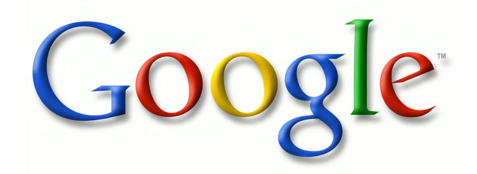
Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at http://books.google.com/



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.



11 . 667

Harvard College
Library



FROM THE FUND GIVEN BY

Stephen Salisbury
Class of 1817

OF WORCESTER, MASSACHUSETTS

For Greek and Latin Literature





Philosophische Bibliothek

oder

Sammlung

der

Hauptwerke der Philosophie

alter und neuer Zeit.

Unter Mitwirkung namhafter Gelehrten
herausgegeben, beziehungsweise übersetzt, erläutert und
mit Lebensbeschreibungen versehen

von

J. H. v. Kirchmann.

Achtundsechzigster Band.
Die Nikomachische Ethik des Aristoteles.

Leipzig 1876.
Erich Koschny
(L. Heimann's Verlag).

Des

Aristoteles

Nikomachische Ethik.

Uebersetzt und erläutert

von

J. H. v. Kirchmann.

Leipzig 1876.

Erich Koschny

(L. Heimann's Verlag).

Ga 112.667

HARVARD COLLEGE
MAR 2 1937
LIBRARY

Salisbury fund

Vorrede.

Der hier folgenden Uebersetzung der Nikomachischen Ethik des Aristoteles ist der griechische Text nach der Becker'schen Ausgabe zu Grunde gelegt worden, welcher nicht blos in Deutschland, sondern auch in Frankreich und England zur Zeit als der Beste gilt, wie die daselbst erschienenen neueren Ausgaben der Schriften des Aristoteles ergeben. An deutschen Uebersetzungen sind vorhanden 1) die von Christian Garve in 2 Bänden, Breslau 1798; 2) die von Dr. J. Rieckher von 1856, in der zu Stuttgart bei Metzler erscheinenden Sammlung von Uebersetzungen alter Klassiker; 3) die von Carl und Adolph Stahr 1860, in der bei Hoffmann zu Stuttgart erscheinenden Sammlung. Die Uebersetzung von Garve ist in einem fliessenden Deutsch abgefasst; allein gerade dadurch lässt sie von der eigenthümlichen Schreibart des Aristoteles nichts erkennen und selbst die Gedanken desselben sind dadurch entstellt, ja mitunter falsch wiedergegeben worden. Die Uebersetzungen von Rieckher und Stahr vermeiden diese Fehler; sie sind treuer und doch verständlich. Die hier folgende Uebersetzung weicht von den früheren in so fern ab, als sie noch strenger die Ausdrucksweise des Aristoteles festhält und dem Original wörtlich folgt, so weit es die deutsche Sprache irgend gestattet und die Verständlichkeit darunter nicht leidet. Bei der gedrängten, durchaus dem Gedanken sich genau

anschmiegenden Schreibweise des Aristoteles, welcher dem Gedanken zu Liebe selbst seiner Muttersprache oft Gewalt anthut, scheint eine solche möglichst treue Wiedergabe als das erste Erforderniss jeder Uebersetzung seiner Schriften; erst in zweiter Linie kommen die Rücksichten auf einen fliessenden Styl und eine gefällige Ausdrucksweise. Auch Schleiermacher war derselben Ansicht und deshalb dürfte seine Uebersetzung des Plato, einzelne Gewaltsamkeiten gegen den deutschen Genius abgerechnet, noch heute als das Muster für die Uebersetzung der philosophischen Schriften der Griechen gelten. Jeder Leser, dem es ernstlich um die Sache zu thun ist, wird unter den verschiedenen Uebersetzungen immer die vorziehen, welche den philosophischen Gedanken in möglichster Treue wiedergiebt, selbst wenn der Geist der deutschen Sprache dabei ein wenig verletzt sein sollte. Es ist deshalb auch an dem nachlässigen und schleppenden Periodenbau des Originals hier nichts geändert worden und wenn die „Denn's“ in den Begründungen kein Ende nehmen, so ist auch hierbei die Uebersetzung nur dem Original gefolgt.

An sich steht die Ausdrucksweise des Aristoteles in dieser Schrift der Sprache und den Begriffen des gewöhnlichen Lebens näher, als es in seiner Metaphysik der Fall ist; in so weit ist die Uebersetzung hier leichter; dagegen bereitet die sachliche Verschiedenheit der Tugenden und sittlichen Gestaltungen bei den Griechen gegen die bei den modernen Völkern jeder Uebersetzung eine eigenthümliche Schwierigkeit. Viele Tugenden desselben Namens bestehen nämlich bei uns in einem anderen Umfange und in einer anderen Geltung und deshalb bezeichnen die deutschen Worte, welche den griechischen Namen noch am nächsten kommen, trotz dem einen mehr oder weniger verschiedenen Begriff, so dass die nähere Beschreibung, welche Aristoteles von denselben giebt, deshalb zu dem deutschen Namen oft wenig passen will. Ich erinnere nur an die σωφροσυνη, die μεγαλοψυχεια, die μεγαλοπρεπεια, die φιλια, wofür die genau entsprechenden Einzelworte im Deutschen gänzlich fehlen und selbst die am nächsten stehenden noch eine falsche Nebenbedeutung mit sich führen. Hier muss deshalb der Leser zur Gewinnung des richtigen Begriffs auf die von Aristoteles selbst hin

zugefügte ausführliche Schilderung der betreffenden Tugend verwiesen werden und darf sich durch das deutsche Wort in der richtigen Auffassung der griechischen Tugend nicht irreleiten lassen. Aehnliches gilt für den schwierigen Begriff der ἕξις gegenüber der ἐνεργεια.

Die Erläuterungen wären auch hier, wie bei der Metaphysik am besten unmittelbar unter dem Text angebracht worden, da ihre Zahl zu gross ist, um ohne Unbequemlichkeit in einem besonderen Hefte gesucht werden zu können; indess ist diese Form auf den Wunsch des Verlegers aufgegeben worden, da er meint, dass viele Käufer nur nach dem Text und nicht nach den Erläuterungen dazu verlangen. Es ist deshalb der Text hier für sich gedruckt worden und es werden die Erläuterungen dazu in einem besonderen Bande nachfolgen; die in den Text eingedruckten Zahlen verweisen auf die unter denselben Zahlen zu findenden Erläuterungen.

Schon als die griechische Sprache noch in aller Lebendigkeit bestand hat man Commentare zu des Aristoteles Schriften für nöthig erachtet. Es ist ein Commentar vorhanden, welcher dem um das Jahr 70 vor Christus lebenden Andronikus von Rhodus zugeschrieben wird; ein anderer ist von Aspasius im ersten christlichen Jahrhundert verfasst; ferner besitzen wir einen von dem Ephesier Michaelis aus dem 12. Jahrhundert und einen von dem Nicaeischen Metropolitanbischof Eustratius aus dem 13. Jahrhundert.

Alle diese alten Commentatoren beschränken sich indess auf eine Erläuterung des Wortsinnes schwieriger Stellen und auf einzelne literarische und biographische Notizen und Angabe von Parallelstellen. Eine Prüfung und Kritik des Inhaltes selbst ist bei ihnen nicht zu finden. Bedeutender sind die Commentare von Muretus von 1602 und von Giphanius von 1608, insbesondere ist der letztere sehr umfassend und eingehend. Der neueste Commentar ist von Zell in seiner Ausgabe der Nikomachischen Ethik, Heidelberg 1820. Auch dieser beschränkt sich indess meist auf Ermittelung des Sinnes schwieriger oder verdorbener Stellen; eine philosophische Kritik ist damit nicht verbunden, vielmehr ist der Verfasser beinahe überall nur des unbedingten Lobes von Aristoteles voll.

Dessenungeachtet kann die vorliegende Schrift des Aristoteles, wie seine meisten, von Lesern, die nicht be-

reits Kenner der griechischen Philosophie überhaupt sind, nicht voll verstanden werden, sofern nicht eine wenn auch nur gedrängte Kritik derselben damit verbunden wird. Eine solche ist nothwendig, um überhaupt die Tragweite der einzelnen Aussprüche zu übersehen; auch wird erst durch eine Gegenüberstellung anderer Ansichten und Hervorhebung der Lücken und Bedenken in den Gedanken des Aristoteles der weniger geübte Leser genöthigt, auf diese Gedanken tiefer einzugehen und ihre volle Bedeutung zu ermessen. Ohne ein solches sorgfältiges Erwägen und Ueberdenken der einzelnen Aussprüche ist überhaupt das Lesen der Schriften des Aristoteles nicht der Mühe und Zeit werth, welche darauf verwendet wird. Bei keinem Schriftsteller ist es nothwendiger, als bei ihm, Satz für Satz zu prüfen und deren Inhalt im Zusammenhange sich voll zu vergegenwärtigen.

Auch Hegel sagt in seiner Geschichte der Philosophie, B. II. 314. „Das Studium des Aristoteles ist unerschöpflich; die Darstellung ist schwer, weil er nicht „auf allgemeine Prinzipien zurückführt. — Würde es „Ernst mit der Philosophie, so wäre nichts würdiger, als „über Aristoteles Vorlesungen zu halten. — Er ist viel „schwerer, als Plato zu verstehen.“ Und ebendaselbst S. 393.: „Das Beste, was wir über Psychologie bis auf „die neuesten Zeiten haben, ist das von Aristoteles; „ebenso das, was er über den Willen, die Freiheit, die „Imputation und Intention gedacht hat. Man muss sich „nur die Mühe geben, es kennen zu lernen und es in „unserer Weise der Sprache, der Vorstellung, des Denkens zu übersetzen, was freilich schwer ist.“

In diesem Sinne ist in den Erläuterungen versucht worden, das tiefere Verständniss der Aristotelischen Gedanken zu befördern. Ohne Gegenüberstellung einer anderen Ansicht war dies oft nicht möglich; aber deshalb soll dem Leser diese andere Ansicht nicht aufgedrungen werden, vielmehr soll sie ihm nur ein Mittel sein, sein eigenes Urtheil zu wecken und ihn zu einer selbstständigen Entscheidung hinzuführen.

In der Sammlung der Aristotelischen Schriften finden sich drei Werke über die Ethik; 1) die sogenannte Nikomachische Ethik; 2) die Eudemische Ethik und 3) die grosse Ethik. Nach den neuesten Untersuchun-

gen gilt nur die erste als ein ächtes Werk des Aristoteles; die zweite gilt als eine Ueberarbeitung desselben durch seinen Schüler Eudemos von Rhodus und die dritte als der Auszug eines Unbekannten aus den beiden ersten, hauptsächlich aber aus dem zweiten. Der Titel: Nikomachische Ethik stammt nicht von Aristoteles, welcher das Werk blos Ἠθικά genannt hat; indess erwähnt schon Cicero dieses Titels in seiner Schrift über das höchste Gut, Buch V. Kap. 5, wo er der Ansicht ist, dass der Sohn des Aristoteles, Namens Nikomachos, die Schrift verfasst haben könne. Eine besondere Schwierigkeit entsteht dadurch, dass die Bücher 5, 6 und 7 der Nikomachischen Ethik mit den Büchern 4, 5 und 6 der Eudemischen Ethik wörtlich gleichlautend sind. Die Kritik ist noch heute nicht einig, wie dies zu erklären sei. Indess ist es wohl unzweifelhaft, dass die Grundgedanken auch dieser drei Bücher von Aristoteles herrühren; dagegen ist deren Darstellung so schwerfällig und so viel mit Trivialitäten und Wiederholungen beladen, dass im Vergleich zu der klaren und einfachen Darstellung, welche in den übrigen Büchern herrscht, kaum bezweifelt werden kann, dass der Text, wie er jetzt vorliegt, wahrscheinlich aus den Händen eines eben nicht sehr bedeutenden Schülers des Aristoteles hervorgegangen ist, oder dass wir es hier nur mit einem vorläufigen Entwurfe des Aristoteles, oder mit Notizen für seine mündlichen Vorträge im Lykeion zu thun haben. In den Erläuterungen ist dies näher dargelegt worden. Für diese Annahme spricht auch, dass Buch VII. von Kap. 12 bis zum Schluss eine Abhandlung über die Lust (ἡδονή) enthält, welche nicht dahin gehört, da in Buch X., Kap. 1 bis 5 die Lust abermals und hier ausführlicher und gründlicher behandelt wird; auch nehmen beide Stücke nirgends auf einander Bezug, was kaum möglich wäre, wenn Aristoteles sie beide für die Nikomachische Ethik ursprünglich verfasst hätte. Es scheint deshalb diese in Buch VII. befindliche Abhandlung ebenfalls ein späteres Einschiebsel zu sein, was ursprünglich entweder eine Vorarbeit des Aristoteles, oder die Nachschrift eines Schülers aus seinen Vorträgen gewesen ist, und was dann auf eine bis jetzt unerklärte Weise, in das Werk des Aristoteles eingeschoben worden ist. Für die Sache

selbst hat indess dieser Umstand keine besondere Bedeutung, da beide Abhandlungen in keinem Widerspruche zu einander stehen und jedenfalls beide ursprüngliche Gedanken des Aristoteles enthalten.

Indem sonach nur die Nikomachische Ethik als das ächte Werk des Aristoteles gelten kann, rechtfertigt sich, dass nur die Uebersetzung dieses in die philosophische Bibliothek hier aufgenommen worden ist. Ueberdem bieten die beiden anderen Werke nichts Neues und sind selbst für die Auslegung des Hauptwerkss ohne erhebliche Bedeutung, so dass auch bei den Erläuterungen kein Anlass gewesen ist, auf sie ausführliche Rücksicht zu nehmen.

Die Zeit, wann Aristoteles seine Ethik abgefasst hat, steht nicht fest; jedenfalls ist es erst während seines zweiten Aufenthaltes in Athen geschehen, wo er die Vorträge in dem Lykeion hielt und seine Schule gründete. Man vermuthet, dass diese Ethik nach den logischen und naturwissenschaftlichen Schriften und vor der Metaphysik abgefasst worden ist.

Die Ordnung und Eintheilung zeigt sich in dieser Schrift sorgfältiger wie in vielen anderen Schriften des Aristoteles. Derselbe beginnt im I. Buch mit der Untersuchung der Glückseligkeit, welche er als das oberste Ziel alles menschlichen Strebens hinstellt, und deren Wesen und Inhalt er hier näher entwickelt. Indem danach die Tugend den Hauptbestandtheil der Glückseligkeit ausmacht, bildet die Tugend im Allgemeinen den Gegenstand des II. Buches. Im III. Buche erörtert er die Freiwilligkeit und Zurechnung des menschlichen Handelns und geht dann zur Schilderung und Untersuchung der einzelnen Tugenden über. Er theilt die Tugenden in Charakter- und Wissens-Tugenden ein. Erstere werden von Kap. 9. Buch III. bis zum Ende des Buches V. erörtert. Die einzelnen Tugenden, welche Aristoteles hier behandelt, sind 1) die Tapferkeit, 2) die Selbstbeherrschung, 3) die Freigebigkeit, 4) die Grossherzigkeit, 5) die Seelengrösse, 6) die Ehrliebe, 7) die Tugenden der Geselligkeit, insbesondere die Wahrhaftigkeit und 8) die Gerechtigkeit. In Buch VI. geht Aristoteles dann zu den Wissens- oder Verstandes-Tugenden über, wobei er vorzüglich die

Weisheit und die Klugheit bespricht. In Buch VII. erörtert Aristoteles die Natur des Lasters im Gegensatze zu den bisher untersuchten Tugenden, insbesondere die Unmässigkeit und die Zügellosigkeit. Dann folgt in diesem Buche die bereits erwähnte Abhandlung über die Lust, deren Ursprung und Aechtheit zweifelhaft ist. Im VIII. und IX. Buche geht Aristoteles dann zu den konkreten Gestaltungen des sittlichen Lebens innerhalb einer Gemeinschaft mehrerer Personen über, die er unter dem allgemeinen Namen der Freundschaft zusammenfasst. Auch die Ehe, die Familie und der Staat erhalten hier eine kurze Beleuchtung. Nachdem Aristoteles dann im X. Buche zunächst die ausführlichere Erörterung der Lust und dann die Schilderung eines der Wissenschaft geweihten beschaulichen Lebens, welches die höchste Glückseligkeit gewähre, hat folgen lassen, schliesst er mit der Bemerkung, dass die blosse Lehre zur Bildung des sittlichen Menschen nicht hinreiche, sondern dass eine gute Erziehung und gute Gesetze innerhalb des Staates hinzukommen müssen. Dieser Schluss bildet zugleich den Uebergang zu der Lehre vom Staat, welche Aristoteles in einer besonderen Schrift unter dem Namen Politik folgen lässt. Die Ethik und Politik sind nach Aristoteles beides integrirende Theile der praktischen Philosophie.

Man kann gegen diese Ordnung und Eintheilung des Stoffes nur das eine bemerken, dass die Lust weder im VII. noch im X. Buche eine richtige Stelle hat. An beiden Orten tritt sie ohne Vorbereitung ein und wenngleich unbestreitbar ist, dass ihre Untersuchung in die Ethik gehört, so ist doch die Stelle, wo diese Untersuchung hier erfolgt, nicht motivirt. Es ist dies eine Folge davon, dass Aristoteles überhaupt den Gegensatz zwischen den sittlichen und den Lust-Motiven nicht in seiner vollen Bedeutung kannte; deshalb zieht sich die Lust als ein wesentliches Moment des sittlichen Handelns durch alle Theile seiner Schrift hindurch und deshalb konnte für ihre abgesonderte Behandlung keine der sonstigen Ordnung entsprechende Stelle gefunden werden.

Ein allgemeines Urtheil über den Werth dieser Schrift hat seine Schwierigkeiten, und doch kann es der Leser zu seiner Orientirung nicht gut entbehren. Die meisten

Herausgeber und Commentatoren sind voll des Lobes dieser Schrift. Das gleichlautende Urtheil Hegel's ist bereits oben erwähnt worden. Dessenungeachtet bleibt es eine auffallende Thatsache, dass gerade bei dem in dieser Schrift behandelten Theile der Philosophie sehr bald nach des Aristoteles Tode eine Spaltung in der Schule entstand, welche zu der Bildung der besonderen Philosophenschulen der Stoiker und Epikuräer führte. Während diesen neuen Schulen gegenüber die Ethik der Peripatetiker sowohl in der Theorie wie in der Praxis nur ein dürftiges Leben zu fristen vermochte, beherrschten diese beinahe ausschliesslich die Wissenschaft und das praktische Leben. Schon dieser Umstand kann den Zweifel erwecken, ob Aristoteles in diesem Theile der Philosophie dieselbe Grösse der Leistung wie in den übrigen Theilen derselben erreicht habe.

Unzweifelhaft ist es, dass die Ethik des Aristoteles für seine Zeit einen grossen Fortschritt über Plato und die Sophisten hinaus enthielt und dass dieser Vorzug hier wie in den anderen Zweigen der Philosophie wesentlich aus einer genaueren und umfassenderen Beobachtung der thatsächlichen Verhältnisse bei Aristoteles hervorgegangen ist. Diese reiche Erfahrung liess den Aristoteles schon frühzeitig die Ideenlehre Plato's verlassen und führte ihn über die vier von Plato allein behandelten Cardinaltugenden hinaus zu einer vollständigeren Erschöpfung des sittlichen Gebietes. Ebenso verliess er in Folge dieser eindringenderen Kenntniss des Thatsächlichen den Grundsatz des Sokrates und Plato, wonach das blosse richtige Wissen für die sittliche Thätigkeit des Menschen genügen und alles fehlerhafte Handeln nur eine Folge der Unwissenheit sein soll.

Um indess den Werth der Ethik des Aristoteles an sich und ohne Rücksicht auf seine Zeit beurtheilen zu können, eine Aufgabe die für uns die wichtigere ist, muss zuvor über die Natur der ethischen Wissenschaft überhaupt und ihres Gegenstandes, d. h. der sittlichen Welt, eine feste Ansicht gewonnen sein. Es soll deshalb eine solche in Kürze hier vorausgeschickt werden.

Die Schwierigkeiten, welche der Wissenschaft des Sittlichen im Gegensatze zu der Wissenschaft der Natur von jeher entgegengestanden und sie gehindert haben die

gleichen sicheren Fortschritte, wie die letzteren zu machen, sind daraus entsprungen, dass man ihren Gegenstand, das Sittliche, überhaupt als einen Gegenstand nahm, welcher der Beobachtung unzugänglich sei und dessen Natur und Inhalt daher nur durch das Denken erfasst werden könne. Indem das Soll oder die sittliche Pflicht sowohl ihrem Inhalte, wie ihrer Begründung nach über dem Ist, d. h. über dem thatsächlichen Leben des Einzelnen und der Völker erhaben sich zeigte, wurde jede Ableitung ihres Inhaltes und ihrer Triebfedern aus der thatsächlichen Uebung des Sittlichen abgelehnt. Damit war der Wissenschaft des Sittlichen der Lebensnerv abgeschnitten und sie befand sich in Folge dessen zwischen dem Dilemma, entweder in Idealen und in den allgemeinsten Begriffen zu verharren, ohne zu einem fassbaren und anwendbaren Inhalte zu gelangen, oder sie musste mehr oder weniger in versteckter Weise diesen Inhalt aus dem Leben und seinen Trieben entnehmen und damit in Zwiespalt mit ihrem Prinzip gerathen. Die bedeutendsten Geister, wie Descartes, Spinoza, Baco u. s. w., liessen deshalb die Ethik bei ihren Studien bei Seite, oder verwandelten sie, wie Spinoza, in eine Naturlehre, die sich aus dem Triebe der Selbsterhaltung aufbaut, während die mittelmässigen Kräfte, insbesondere die englischen Moralphilosophen und die Encyclopädisten in Frankreich kein Bedenken fanden, sich in jenem Dilemma ganz ungenirt zu bewegen und auf der einen Seite das Prinzip der Ethik als über dies Thatsächliche erhaben hinzustellen, andererseits doch ihren Inhalt und die Begrenzungen ihrer Tugenden und sittlichen Gestalten aus den thatsächlichen Verhältnissen zu entnehmen.

Erst Kant machte dieser Confusion ein Ende, indem er jedes Motiv der Lust aus der Ethik unerbittlich hinauswies und rein aus der Allgemeinheit der sittlichen Maximen die Ethik zu begründen versuchte. So bedeutend dieser Gedanke war, so zeigte sich doch durch die eigenen Schriften Kant's, in denen er von diesem Prinzip zur Gewinnung und Bestimmung eines Inhaltes Gebrauch machen wollte, wie dies ganz unmöglich war. Wenn trotzdem auch die Philosophie nach Kant die Vernunft oder den Willen als das von der Erfahrung unabhängige Prinzip für die Ethik festzuhalten gesucht hat, so war

sie doch, ebenso wie Kant genöthigt, den Inhalt aus der Erfahrung zu entnehmen und diese Inkonsequenz durch allerlei Kunststücke und Quälereien des Denkens zu verhüllen.

Während so die Philosophie noch gegenwärtig sich hartnäckig dagegen stemmt, die beobachtende und induktive Methode der Naturwissenschaft auf dem sittlichen Gebiete zuzulassen, hat man bei den besonderen Wissenschaften der Kulturgeschichte, der Sitten, der Lebensklugheit u. s. w. kein Bedenken getragen, von dieser Methode der Beobachtung den ausgiebigsten Gebrauch zu machen und es sind damit überraschende und lehrreiche Resultate in neuerer Zeit gewonnen worden. Es tritt deshalb auch an die Philosophie des Sittlichen die dringende Mahnung heran, von Neuem zu prüfen, ob nicht die beobachtende und induktive Methode sich mit der spröden Natur des Sollens und sittlichen Gebotes vereinigen lasse, ohne dass damit letzterem seine sittliche Hoheit genommen und es zu blossen Rathschlägen der berechnenden Klugheit herabgedrückt werde.

An sich bietet die sittliche Welt, unbefangen betrachtet, in der Weise ihrer Entstehung und Zusammenfügung eine grosse Uebereinstimmung mit der natürlichen Welt und man sollte deshalb meinen, dass die wissenschaftliche Behandlung beider gleichlaufend erfolgen könne. Die Betrachtung der natürlichen Welt beginnt mit der Naturbeschreibung oder Naturgeschichte, welche sich begnügt, das thatsächlich in der Natur Vorhandene mit möglichster Genauigkeit und Vollständigkeit zu registriren. Hieraus geht allmälig die Naturwissenschaft hervor, welche diesen unendlichen im Einzelnen zerstreuten Inhalt auf Begriffe bringt und die darin herrschenden Kräfte und Gesetze zu erforschen sucht. Nachdem hierin bereits Vieles erreicht worden, erhält damit die Naturphilosophie die nöthigen Unterlagen zu ihrer Aufgabe, welche darin besteht, die höchsten Begriffe und die einfachsten und damit allgemeinsten Gesetze innerhalb der Natur darzulegen, die Hypothesen, zu denen die Naturwissenschaft sich allmählich genöthigt sieht, allseitig zu prüfen, ja selbst die Axiome, von denen sie als unzweifelhaft und unbestreitbar ausgegangen ist, einer tieferen Untersuchung zu unterwerfen.

Aehnlich kann auch die Erkenntniss der sittlichen Welt sich aus einer *Beschreibung* einer *Wissenschaft* und einer *Philosophie* des Sittlichen aufbauen und zusammensetzen. So wie es bei der natürlichen Welt zunächst darauf ankommt, die in ihr vorhandenen unorganischen und organischen Formationen, welche sich allein in ihrer konkreten Gestaltung den Sinnen darbieten, zunächst nach Inhalt und Form kennen zu lernen, so zeigt auch die sittliche Welt die mannichfachsten Bildungen und Gestalten, bald von einfacherer, bald zusammengesetzterer Art, welcher immer wiederkehren und gleich den Formationen der Pflanzen und Thiere sich ziemlich konstant erhalten. Offenbar hat deshalb auch hier die Erkenntniss mit einer Beobachtung und genauen *Beschreibung* der hier bestehenden Formationen zu beginnen, sonach die in den Völkern bestehenden Tugenden, die Formen des Verkehrs, die Arten der Verträge, des Eigenthums, der Gesellschaften, der Ehe, der Familie, der Gemeinde, des Staates und seiner Institutionen, ebenso wie die Arten der Laster und Verbrechen nach ihrem thatsächlichen Bestande festzustellen. Dies ist die Geschichte oder *Beschreibung* der sittlichen Welt, analog der Naturgeschichte oder Beschreibung der in der Natur den Sinnen zunächst sich bietenden konkreten Formationen und Organismen. Aus dieser Ansammlung des Stoffes erhebt sich allmälig die *Wissenschaft* des Sittlichen, welche neben den natürlichen Einflüssen des Klimas, des Bodens u. s. w., die in dem Menschen herrschenden Triebe als die Elemente und Kräfte erkennt, aus denen jene konkreten Bildungen sich aufgebaut haben, und welche der sittlichen Welt eine ähnliche Mannichfaltigkeit und Schönheit gewähren, wie sie in der natürlichen Welt bestehen. Der Wissenschaft gelingt es auch hier, diese mannichfachen Bildungen auf eine geringe Zahl einfacher Elemente zurückzuführen; sie findet insbesondere, dass neben den natürlichen auf die Lust und gegen den Schmerz gerichteten Trieben in der sittlichen Welt noch ein der natürlichen Welt unbekanntes Moment, das *sittliche Motiv* oder das sittliche Gefühl in hohem Grade mitbestimmend auftritt; sie findet auch bei der Vergleichung verschiedener Zeiten und Völker, dass die sittliche Welt in ihren Formationen ebenso grosse Unter-

schiede nach Ländern und Zeiten bietet, wie die natürliche, ja dass die Fortbildung der einzelnen Arten und Gattungen hier verhältnissmässig sich schneller, als in der natürlichen Welt, vollzieht.

So wie nun die Naturwissenschaft theils von gewissen Voraussetzungen oder Axiomen, als selbstverständlich ausgeht, theils in einer gewissen Höhe bei den hier erreichten Begriffen und Gesetzen stehen bleibt, auch ihr Verhältniss zu anderen Gebieten nicht in Betracht zieht, so zeigt sich das Gleiche in der Wissenschaft des Sittlichen und so treibt der menschliche Geist in beiden zur Philosophie, welche die Erkenntniss über diese Schranken hinausführen soll. So wie in der Naturphilosophie die Fragen von der Wirklichkeit des Raumes und der Zeit, von der Erkennbarkeit der äusseren Dinge, von der Endlichkeit oder Unendlichkeit der Welt, von der Leere des Raumes, von den einfachsten Bewegungen und den letzten Ursachen u. s. w. ihren Gegenstand bilden, so nimmt auch die Philosophie des Sittlichen die Anfänge, von denen die Wissenschaft ausgegangen und die Enden, wo sie geschlossen hat, von Neuem auf, um über diese Schranken hinaus das Höchste und Tiefste zu erreichen. Vor Allem untersucht sie die Wirklichkeit und die Natur der sittlichen Motive, welche die besonderen Wissenschaften einfach als vorgefunden in ihre Lehre aufgenommen haben; die Philosophie sucht nach der Ursache dieser wichtigen und doch so räthselhaften Kraft; sie sucht die tiefe Kluft, welche dadurch sich zwischen den Gebieten des Natürlichen und Sittlichen gebildet hat, zu überbrücken; sie sucht nach einer natürlichen Ursache für jene sittliche Kraft, um die Methode der Beobachtung und Induktion mit gleicher Strenge wie innerhalb des Naturgebietes zur Anwendung zu bringen; sie sucht nach dem letzten Grund für den Gegensatz zwischen Recht und Moral; sie unterwirft die in der Wissenschaft als unzweifelhaft angenommene Freiheit des Wollens und Handelns einer eindringenden Untersuchung; sie prüft, in wie weit das Recht und die Moral als ein Erzeugniss des Menschen gelten könne und damit sich wesentlich von den natürlichen Dingen unterscheide; sie dehnt ihren Blick auf die Sittlichkeit aller Länder, aller Zeiten aus und sie sucht durch diese und andere Untersuchungen nicht nur zur Lösung

der höchsten Probleme zu gelangen, sondern auch die Einheit in der Erkenntniss der natürlichen und sittlichen Welt und die gleiche Methode für beide allmälig zu erreichen.

Trotz dieses Parallelismus zwischen Erkenntniss des Natürlichen und Sittlichen wird diese Erkenntniss in beiden Gebieten nicht auf gleiche Weise fortgeführt und erweitert. Da das Sittliche eine schnellere Umgestaltung seiner Formationen nach Arten und Gattungen im Fortgange der Jahrhunderte zeigt, als das Natürliche, so wird die Beschreibung der thatsächlichen sittlichen Verhältnisse meist in der Form der Geschichte geboten; ferner ist hier für die Beschreibung, wie für die Wissenschaft, die Kunst als eine bedeutende Gehülfin in der Erkenntniss des Sittlichen aufgetreten; insbesondere sind es die Dramen, die epischen Dichtungen und die Romane, welche für die Kenntniss der inneren Natur jener sittlichen Gestalten, wie der Ehe, derFamilie, des Staates u. s. w., ausserordentlich mehr leisten, als die trockenen Lehrbücher des Rechts und der Moral oder die ermüdenden abstrakten Beschreibungen der Sitten innerhalb und ausserhalb des eigenen Landes.

Während so die Beschreibung und die besondere Wissenschaften auch für das sittliche Gebiet allmählig immer mehr an Vollständigkeit und Tiefe gewannen, blieb die Philosophie des Sittlichen erheblich zurück. Ihr Fortschritt wurde vorzüglich dadurch gehemmt, dass der Streit über die Natur des sittlichen Motivs neben den natürlichen Motiven der Lust noch bis heute nicht zum Austrag gebracht werden konnte, und deshalb die Mehrheit der Gelehrten und Bearbeiter der Wissenschaft noch heute an der Vernunft als der Quelle des Sittlichen und damit an einer deduktiven Ableitung ihres Inhaltes mehr oder weniger festhalten.

Wenn sonach bis zu dem heutigen Tag die volle Erkenntniss des Sittlichen eine feste und unbestrittene Grundlage nicht hat gewinnen können, so darf es nicht Wunder nehmen, wenn auch die Arbeiten des Aristoteles noch nicht das Ideal erreichen, welches sich hier aufstellen liesse. Vergleicht man mit den hier entwickelten Begriffen und Anforderungen das vorliegende Werk des Aristoteles, so ergiebt sich bald, dass es überwiegend nur in einer Beschreibung des zu seiner Zeit in

Griechenland bestehenden sittlichen Lebens sich bewegt. Mit dieser Beschreibung verknüpft sich allerdings auch vielfach der Versuch die Wissenschaft des Sittlichen daraus zu gewinnen; Aristoteles sucht in der Weise seiner Lehrer, des Sokrates und Plato, die sittlichen Erscheinungen auf Begriffe zu bringen und die in ihnen enthaltenen Gesetze herauszuheben; allein in diesem Punkte zeigt das Werk sich schon schwächer, als da, wo es in der Beschreibung des Sittlichen sich hält; am schwächsten zeigt es sich aber in dem dritten Theile, in der Philosophie des Sittlichen, wo es darauf ankam, die höchsten Begriffe zu gewinnen und die letzten Begründungen zu finden.

So ist eine der Hauptaufgaben dieser Philosophie, nämlich die klare Begründung und Darstellung des sittlichen Motivs im Unterschied von den Trieben der Lust, von Aristoteles nicht gelöst worden. Indem er an vielen Stellen sagt, die Tugend müsse „um ihrer selbst willen geübt werden“, das Sittliche müsse „um seiner Schönheit willen“ gethan werden, hat er wohl das Bewusstsein, dass hier ein anderes Motiv, als das der Lust, innerhalb des Sittlichen bestehen möchte; allein in den meisten sonstigen Stellen erklärt Aristoteles wieder, dass die Uebung des Sittlichen Lust gewähre; dass der Mensch dahin streben müsse, dieses Lustgefühl bei Ausübung der Tugend sich anzugewöhnen; dass diese Lust das treibende Motiv für das tugendhafte Handeln bilden müsse u. s. w. Wenn dabei Aristoteles auch die Lust, welche die Tugend gewährt, zu einer besonderen Art der Lust erhebt, so bleibt sie doch für ihn Lust überhaupt und der tiefe Gegensatz zwischen dem sittlichen und dem Lust-Motive bleibt ihm verborgen. Aristoteles kann deshalb auch nicht erklären, weshalb jene Lust aus der Tugend den Vorrang vor den anderen Arten der Lust haben müsse, weshalb bei jener der Mensch nicht ebenso der Herr über seine Lust bleibe, wie es bei den übrigen Arten offenbar der Fall ist, weshalb jene Lust mit einem tiefen Gefühl der Achtung vor dem Gebote verknüpft ist, wie es bei keiner anderen Art von Lust vorkommt und weshalb dort der Mensch sich vor dieser Lust beugt und das Schwerste auf sich nimmt, obgleich doch, als Lust genommen, dieses Gefühl bei dem tugendhaften Handeln

unendlich schwächer ist, als bei allen anderen Arten der Lust. Ja Aristoteles räumt ein, dass man diese Lust der Tugend erst nach längerer Uebung derselben allmälig fühlen lerne, und dass deshalb zur Entwickelung der Tugend in den einzelnen Menschen eine Gewöhnung nöthig sei; alles Anforderungen, die der Lust in ihrem natürlichen Begriffe durchaus fremd sind; denn hier ist die Empfänglichkeit für die Lust und ihre verschiedenen Arten, dem Menschen angeboren, und die Lust tritt gleich bei dem ersten Male und in voller Stärke ein. Auch besteht die Tugend erfahrungsmässig wesentlich darin, dass sie den Antrieben jedweder Lust, welche von ihr ablenken will, Widerstand zu leisten vermag. Offenbar hat Aristoteles hier die Gemüths- uno Seelenruhe, die Sicherheit, welche sich mit dem tugendhaften Handeln verbindet, mit einem Lustgefühle verwechselt. Allein schon die Stoiker und Epikuräer unterschieden sehr genau diese ἀταραξια von der Lust und die genauere Betrachtung lehrt, dass diese Seelenruhe nur in einem Gefühle der Uebereinstimmung mit den Geboten der Sittlichkeit und einer daraus hervorgehenden Ruhe des Gewissens und Sicherheit des Gemüths besteht, welche jeder Lustempfindung durchaus fern steht. Das Nähere ist in Bd. XI. 51 ausgeführt.

Aristoteles ist ferner über die Quelle, aus welcher der sittliche Inhalt abfliesst, nie zur Klarheit gekommen. An einzelnen Stellen bezeichnet er die Vernunft (λογος) als diese Quelle; allein es bleibt hier nur bei dem Worte; die wirkliche Ableitung dieses Inhaltes aus dieser Quelle hat er nirgends geben können, vielmehr ist das letzte, worauf er sich hier stützt, dass er sagt, man solle so handeln, „wie es sich gehört“ (ὡς δει); oder „so wie es gelobt werde“ oder „so wie der sittliche Mensch sich benehme“. Mit solchen Tautologien schliessen alle seine Begründungen des sittlichen Inhaltes, selbst da, wo es ihm voller Ernst ist, die letzte Grundlage dieses Inhaltes zu erreichen. Aristoteles befand sich hier in einer ähnlichen Täuschung, wie später Kant; die Sittlichkeit seines Volkes und seiner Zeit galt ihm als das absolut Vernünftige. Die Erziehung und das Leben in seinem Volke hatte in Aristoteles diese sittlichen Regeln zur anderen Natur werden lassen, wie dies ja bei jedem sittlichen

Menschen auch der Fall sein soll; sein sittliches Gefühl hatte sich so eng mit diesem Inhalte verknüpft, dass ihm jede andere Gestaltung des Sittlichen als barbarisch und unvernünftig erschien; mithin war ihm das Sittliche seines Volkes auch das Vernünftige und so konnte er die Vernunft als die Quelle desselben behaupten. Allein ein richtiger Takt liess Aristoteles doch nicht so weit gehen, wie Kant es that, welcher nicht anstand, in seinen Beispielen, womit er die Vernunft oder die Fähigkeit einer Maxime, zum allgemeinen Gesetz zu werden, als die Quelle des Sittlichen aufzeigen wollte, diesen Beweis auf den nackten Egoismus und die Lust zu gründen, obgleich doch Kant dieses Motiv kurz vorher verworfen und völlig zurückgewiesen hatte. Vielmehr lässt Aristoteles bei den einzelnen Tugenden und den konkreten sittlichen Gestalten die Vernunft bei Seite und stützt die Rechtfertigung ihres Inhaltes und der von ihm gegebenen sittlichen Regeln und gesetzten Grenzen nur auf jene erwähnten Sätze, „dass es sich so gehöre“, „dass es so gelobt werde“, dass der „tugendhafte Mann so handle“. Die idealistischen Systeme müssen allerdings eine solche Begründung zurückweisen; allein der Realismus erkennt in diesen Sätzen, womit Aristoteles den Inhalt rechtfertigt, deutlich, dass er der wahren Quelle des Sittlichen sehr nahe gekommen ist. Denn mit diesen Sätzen wird in Wahrheit anerkannt, dass über den Inhalt und die Gestaltung des Sittlichen die Stimme und die Sitte des Volkes entscheide, dass für den Einzelnen im Volke diese Stimme das Letzte und Entscheidende sei, und dass jede weitere Begründung des Sittlichen für den Einzelnen nicht bloss überflüssig sei, sondern sogar gefährlich für die wahre Macht des Sittlichen werde. Wenn nun auch der Realismus hier anerkennen kann, dass Aristoteles das Richtige instinktiv getroffen habe, so bleibt doch gegen Aristoteles der Vorwurf, dass er als Philosoph nicht vermocht hat, diese Stimme seines Volkes als die wahre Quelle des Sittlichen darzulegen und zu begründen, und dass er ebensowenig vermocht hat, die Gültigkeit dieses Sittlichen nur als eine partikulare zu erkennen, welche zwar für die Griechen seiner Zeit volle Berechtigung hatte, aber nicht als Maassstab für das Sittliche anderer Völker und Zeiten aufgestellt werden kann.

Eine weitere Frage, die Aristoteles nicht voll gelöst hat, ist die über die Freiheit des menschlichen Willens und Handelns. Aristoteles hat der Untersuchung derselben einen grossen Theil des dritten Buches seiner Schrift gewidmet, allein er begnügt sich bei dem Ergebniss „dass „jede Handlung eine freie (ἑκούσιον) sei, bei welcher der „Anfang (ἀρχή) in dem Handelnden selbst liege". Auch Kant hat bekanntlich den metaphysischen Begriff der Freiheit so gefasst und man kann dem ja beitreten; die Frage bleibt nur, ob ein solcher Anfang in dem handelnden Menschen wirklich enthalten ist, und ob er nicht vielmehr dem stärksten der auf ihn in jedem einzelnen Falle einwirkenden Motive mit derselben Nothwendigkeit folgt, wie sie überhaugt zwischen Ursache und Wirkung besteht? Diese Kette der Causalität läuft zwar von der äusseren Handlung des Menschen rückwärts durch sein Inneres, d. h. durch sein Wollen, Vorstellen und Fühlen, aber diese Kette beginnt nicht da, sondern sie lässt sich viel weiter rückwärts verfolgen, indem die Beobachtung zeigt, dass diese inneren Motive wieder von äusseren Ursachen regelmässig erweckt werden. Der Satz des Aristoteles ist daher in *thesi* vollkommen wahr; allein nicht in *hypothesi*: die Freiheit ist allerdings da, wo die Kette der Causalität den Anfang nimmt, aber dieser Anfang des Handelns liegt niemals in dem Menschen, vielmehr geht diese Kette der Ursachen ohne Ende weiter zurück. Wollte Aristoteles dies nicht zugeben, so hätte er Beweise für einen solchen Anfang innerhalb der Seele des handelnden Menschen beibringen sollen; allein Aristoteles beruft sich in dieser Beziehung nur auf die dem einzeln Handeln vorausgehende Ueberlegung (βούλευσις). Dies ist derselbe Grund, mit dem später Locke die Freiheit des Willens vertheidigt hat (B. L. S. 263. 277, und B. LII. S. 111. 116); allein es ist jetzt ziemlich allgemein anerkannt, dass die Folge der Gedanken jeder Art durch feste Gesetze bestimmt wird, dass hier entweder die Gesetze des Gedächtnisses (B. I. 59. Ph. d. W. 455) oder die in die Wahrnehmung fallenden äusseren oder inneren Gegenstände sammt den Gefühlen diesen Gedankengang auch bei der Ueberlegung mit derselben Regelmässigkeit bestimmen, wie die Planeten sich um die Sonne drehen. Die Ueberlegung gewährt nur deshalb den Schein der

Freiheit, weil den meisten Menschen diese Gesetze der Gedankenfolge unbekannt sind und weil die hier einwirkenden Kräfte so leise auftreten, dass deren Wirksamkeit nicht in das Bewusstsein fällt und man deshalb meint, hier bestehe gar keine Causalität, folglich sei hier der wahre Sitz der Freiheit. Auch Aristoteles ist durch diesen Schein irregeführt werden; allein es bleibt ihm wenigstens das Verdienst, die Frage als eine besondere hingestellt und zur Untersuchung genommen zu haben, während bei Plato die Freiheit noch als etwas durchaus Selbstverständliches gilt und auch die späteren Philosophenschulen, so wie das ganze Alterthum sich kaum damit beschäftigt haben. Die tiefere Verfolgung dieser Frage und die dabei hervortretende Unterscheidung zwischen Regelmässigkeit und Nothwendigkeit würde hier zu weit führen; es muss deshalb in dieser Beziehung auf B. XI. 81 u. f. verwiesen werden.

In gewisser Beziehung erinnert Aristoteles hier an Herbart. Dieser bestreitet bekanntlich die fortlaufende Kette der Causalität in Bezug auf die Gedankenfolge und die Motive des Wollens und Handelns nicht; aber es genügt ihm zur Freiheit des Menschen der Umstand, dass die Kette der Causalität durch den Willen des Handelnden mit hindurchläuft. Damit erscheint ihm die Handlung als gewollt, und deshalb muss der Mensch nach Herbart sie auch als seine That vertreten. Auch Aristoteles kann den Anfang (ἀρχή) der Handlung nur deshalb in den handelnden Menschen verlegen, weil hier der Wille seinen Sitz hat, und an mehreren Stellen deutet Aristoteles an, dass die Handlung eine freiwillige sei, weil der Mensch sie gewollt habe; man sehe den Schluss von Kap. 3 und von Kap. von 5 des III. Buchs. Es genügt ihm also, wie Herbart, der Umstand, dass der Wille in der Kette der Causalität als ein Glied mit enthalten ist und die Frage, ob nicht auch der Wille selbst in der Causalität mit befangen sei, erscheint ihm so unerheblich, wie Herbart.

Zur Philosophie des Sittlichen gehört ferner die erschöpfende Definition der Tugend und Aristoteles hat sich deshalb auch eingehend mit ihr beschäftigt; indess erscheint auch hier das von ihm Gebotene ungenügend. Aristoteles giebt zwei sehr verschiedene Definitionen von der

Tugend überhaupt; einmal ist sie ihm blos die Vorzüglichkeit überhaupt, und es besteht daher nicht blos bei den technischen Fertigkeiten des Reitens, des Fechtens, des Cytherspielens u. s. w. eine Tugend, sondern auch das Pferd und der Ochse hat seine Tugend. Zu diesem Begriff war Aristoteles, wie vor ihm Plato, genöthigt, weil das Wort (ἀρετη) wirklich in diesem Sinne von den Griechen viel gebraucht wurde. Er benutzt indess diesen Begriff auch für seine Tugenden des Wissens (ἀρεται διανοητικαι), welche er zum grössten Theile nur als Fertigkeiten darstellt, und bei welchen von Sittlichkeit so wenig die Rede sein kann, wie bei der Fertigkeit eines Virtuosen. Offenbar gehört aber die Betrachtung und Untersuchung solcher blossen Fertigkeiten nicht in die Ethik; sonst würde sie auch die ganze Technik der Gewerbe, die Dienstpragmatik der Beamten und einen grossen Theil der Lehre vom Wissen und der Logik in sich aufnehmen müssen. Aristoteles hat dies selbst gefühlt, indem er bei seinen Wissenstugenden die Beziehung auf das Sittliche nach Möglichkeit hervorzuheben sucht und sogar die Klugheit zu einer Tugend stempelt, obgleich sie nur dazu dient, die Motive der Lust und des Schmerzes gegen einander abzuwägen und danach das kluge und nützliche, auf die höchste Lust gerichtete, aber nicht das sittliche Handeln zu bestimmen.

Die zweite Definition der Tugend, welche Aristoteles aufstellt, bezieht sich auf die sittliche Tugend, also auf den eigentlichen Gegenstand der Ethik. Hier begegnen wir seiner berühmten Definition der Tugend in Kap. 5. Buch II.; die Tugend ist danach die Mitte zwischen zwei Extremen (ἀκρα) oder Lastern. Die Schwäche dieser Definition erhellt indess schon daraus, dass die Laster hier nur als Gegensatz der Tugend bezeichnet, also durch diese bedingt sind, mithin nicht selbst dazu dienen können, das Was der Tugend zu bestimmen. Man kann deshalb eben so gut das Laster als das Aeusserste von der Mitte oder als das Extrem der Tugend definiren, und man ist bei beiden Definitionen nicht um einen Schritt in der Erkenntniss ihres Wesens weiter gekommen. Ferner zerstört Aristoteles das Wenige von Bestimmtheit, was in dieser Denifition gefunden werden könnte, dadurch, dass er diese nicht als eine Mitte an

sich (arithmetische), sondern als eine Mitte für Uns bezeichnet, so dass die Tugend über die Mitte an sich hinaus dem einen Laster näher stehen kann, als dem entgegengesetzten. Es hängt also das Was der Tugend danach lediglich von dieser relativen Mitte ab. Man könnte deshalb mit Recht erwarten, dass dieser Begriff nunmehr bestimmter und inhaltlich geboten würde; statt dessen vermag aber Aristoteles nur die bekannten Formeln zu wiederholen, dass „diese Mitte erreicht werde, „wenn die Wissenschaften ihr Werk gut vollbringen und „wenn die guten Künstler im Hinblick auf diese Mitte „arbeiten und wenn die Tugend nach dieser Mitte „strebt“. Dies Mittlere der Tugend soll nun dann erreicht sein, wenn es nach allen Richtungen hin so geschehe, „wie es recht ist“, oder „wie es sich gehört“; mit einem Worte: Die Tugend ist ein mittleres Handeln und dieses mittlere Handeln ist das, welches so, wie es „gut ist“, oder so, „wie es sich gehört“, geschieht. Damit sind wir bei dem identischen Satze angelangt: die Tugend ist das tugendhafte Handeln- Auf solche offenbare Tautologie läuft also diese berühmte Definition hinaus. Es soll damit der Werth dieses Gedankens einer Mitte zwischen zwei Extremen in anderer Beziehung nicht bestritten werden; in Erl. 55 wird dieser Werth ausführlich dargelegt werden; allein als Definition der Tugend kann ein solcher Satz in keiner Beziehung gelten. Für die realistische Auffassung dieser Frage ist es von grossem Interesse, dass Aristoteles trotz seines Scharfsinnes und seiner ausgedehnten Kenntniss des Lebens keine sachliche Definition der Tugend zu geben vermocht hat; es dürfte dies eine Bestätigung mehr sein, dass ein sachliches Prinzip für den Inhalt des Sittlichen überhaupt nicht besteht; sonst würde es dem Aristoteles gewiss nicht entgangen sein, und er würde über solche leere Nominaldefinitionen hinaus zu der wahren sich durchgearbeitet haben.

Dieselben Erscheinungen wiederholen sich bei den von Aristoteles versuchten Definitionen der besonderen Tugenden. Während er in der Beschreibung dieser Tugenden sich als ein Meister zeigt und hier bis in die feinsten Züge deren Bild gleich einem grossen Maler zu entwerfen vermag, stockt seine Feder, so wie er es dann

unternimmt, die Grenzen dieser Tugenden zu bestimmen und ihren Inhalt auf einen Begriff zurückzuführen. Schon Plato hatte in Nachfolge seines Lehrers Sokrates in seinen meisten Dialogen sich dieselbe Aufgabe gestellt und auch er hatte entweder die Untersuchung ohne Resultat abschliessen müssen, ober die besonderen Tugenden waren ihm unter den Händen zur allgemeinen Tugend geworden und hatten ihren begrifflichen Unterschied gegen einander verloren. Aristoteles hütet sich nun wohl, in dasselbe Resultat zu gerathen; er ist überall besorgt, das Besondere und Eigenthümliche jeder einzelnen Tugend hervorzuheben, allein auch hier muss er zuletzt bei einem Endpunkte stehen bleiben, wo sowohl in Bezug auf Inhalt wie auf Begrenzung dieser besonderen Tugenden lediglich auf das Verhalten des sittlichen Menschen verwiesen wird, oder auf das, wie es schön oder recht ist, oder wie es sich gehört, oder auf das, was gelobt wird. Darüber hinaus zu einem sachlichen Prinzip vermag Aristoteles auch hier nicht zu gelangen.

Auch bleibt es auffallend, dass dem Aristoteles trotz seiner ausgebreiteten Kenntniss der Rechts- und sittlichen Zustände so vieler Völker, die er durch die Kriege Alexander des Grossen sich zu verschaffen die Gelegehheit hatte, dennoch nie auf den Gedanken kommt, dass die Sittlichkeit und die Tugenden der Griechen nicht als des Absolute, Ewige und allein Vernünftige gelten können, sondern dass andere Völker und andere Zeiten für ihre Sittlichkeit genau dieselben Gründe für deren Vernünftigkeit geltend machen können, welche Aristoteles für die griechische benutzt; auch jene können sagen: Wir handeln tugendhaft, weil „es sich so gehört“, weil „es bei uns so gelobt wird“, und „weil Menschen die so handeln als sittliche und tugendhafte Menschen bei uns gelten.“

Ein weiterer Mangel der Ethik des Aristoteles liegt darin, dass sie sich überwiegend nur mit den einzelnen Tugenden und Lastern beschäftigt und die Organisationen und Gestaltungen des sittlichen Lebens, in welchem diese Tugenden erst zur vollen Wirklichkeit gelangen, nur sehr oberflächlich behandelt. Hegel hat bereits erkannt, dass das Wesen des Sittlichen in jenen konkreteren Gestaltungen liegt, wie sie das Eigenthum, die Verträge, die Verbindungen der Menschen für einzelne Zwecke; ferner

die dauernden Gemeinschaften der Ehe, der Familie, der Gemeinden, des Staates und das Verhältniss der Staaten zu einander bieten. Die einzelnen Tugenden lassen sich in ihrer Isolirung und Heraushebung aus diesen Gestaltungen kaum irgendwie definiren; denn der Umfang und die Stärke ihrer Wirksamkeit gegenüber den mit ihnen collidirenden Tugenden wechselt je nach der sittlichen Gestalt, in der diese Tugend zur Uebung kommt. Aristoteles hat diese Gestalten obgleich das sittliche Leben eines Volkes erst in ihnen sich verwirklicht, nur sehr nebenbei in dem VIII. und IX. Buche bei Gelegenheit seiner Untersuchung der Freundschaft (φιλια) berührt. Die Freundschaft im eigentlichen Sinne hatte allerdings im Alterthume, wo der Einzelne durch den Staat und das Völkerrecht viel weniger, wie jetzt, geschützt war, eine viel höhere Bedeutung, als heutzutage, wo diese Freundschaft zu einer sehr untergeordneten Form des sittlichen Lebens herabgesunken ist; Aristoteles hatte deshalb bei der grösseren Bedeutung der Freundschaft zu seiner Zeit zwar volles Recht, zwei ganze Bücher oder den fünften Theile seiner Schrift dieser Gestaltung des griechischen Lebens zu widmen; allein dies durfte ihn doch nicht abhalten den nicht minder wichtigen Gestalten des Eigenthums, der Verträge, der Verbrechen, der Gesellschaften, der Ehe, der Familie und der Gemeinden eine eingehende Erörterung angedeihen zu lassen. Statt dessen wird nur anhangsweise in jenen Büchern einiger dieser Verhältnisse gedacht und nur für den Staat hat er die Untersuchung in einem besonderen Werke, als Fortsetzung der Ethik, in Ausführlichkeit gegeben.

Damit hängt auch der Mangel zusammen, dass Recht und Moral bei Aristoteles weder sachlich noch äusserlich von einander geschieden worden sind. Deshalb bleiben die wichtigen Fragen, ob das Recht gegenüber der Moral auf einem besonderen Prinzip beruhe; die Frage nach der Grenze zwischen beiden; ebenso die Frage, wie aus blos gebietenden und verbietenden Gesetzen nicht nur Pflichten, sondern auch Rechte abgeleitet werden können und die Frage, weshalb im Rechte ein Zwang eintritt und in der Moral nicht, bei Aristoteles völlig unerörtert. Nur in dem V. Buche, welches von der Tugend der Gerechtigkeit handelt, wird einiger Rechtsverhältnisse flüch-

tig gedacht; indess fliesst auch hier Moral und Recht fortwährend durch einander. Allerdings gereicht dem Aristoteles hier zur Entschuldigung, dass auch thatsächlich zu seiner Zeit in Griechenland und im Orient noch keine strenge Scheidung zwischen Recht und Moral sich vollzogen hatte, wie aus den eigenen Ausführungen des Aristoteles über das Verbot der Rechtshülfe bei Verträgen, die nicht sofort Zug um Zug erfüllt werden, sich ergiebt und auch sonst aus der Geschichte bekannt ist. Erst in der römischen Republik begann diese Scheidung, aber auch da war bis zu des Aristoteles Zeit kaum der Anfang dazu gemacht; das Recht war auch dort bis dahin noch ganz mit den Satzungen der Religion vermischt und dessen Handhabung in den Händen der Priester-Collegien.

Auch eine andere wichtige Frage der Philosophie bleibt bei Aristoteles unberührt; nämlich die, ob das Sittliche sich über das ganze Leben und die ganze Thätigkeit des Einzelnen ausbreite, oder ob es in diesem Leben einzelne Gebiete, gleichsam Oasen, freilasse, wo der Mensch sich blos durch die Triebe der Lust und die Regeln der Klugheit leiten lassen kann. Thatsächlich bestand sicherlich diese Scheidung bei dem griechischen Volke, aber sie war für die damalige Philosophie dadurch verwischt, dass die Wissenschaft das sittliche Motiv zu einem Motiv der Lust herabgedrückt hatte und damit der Gegensatz, welcher dieser Frage zu Grunde liegt, für die Wissenschaft verschwunden war.

Endlich ist noch ein recht eigentlich zur Philosophie des Sittlichen gehöriger Punkt zu berühren, dessen Aristoteles zwar wiederholt erwähnt, aber ohne ihn genügend zu erledigen. Er bemerkt nämlich selbst, „dass den meisten seiner in dieser Schrift aufgestellten Begriffe und Regeln die Schärfe und Bestimmtheit abgehe, welche von einer Wissenschaft verlangt werden kann. Man sehe Kap. 1 und 7 Buch I. und Kap. 2 Buch II. Aristoteles erkennt (dies offen an, schiebt aber die Schuld auf die Natur des Gegenstandes, d. h. des Sittlichen, welches in sich selbst der vollen Bestimmtheit entbehre, so dass auch die Wissenschaft diese Bestimmtheit nicht bieten könne. Es ist dies ein Punkt von hoher Wichtigkeit, denn der Einzelne hat im Einzelnen zu handeln; er be-

darf deshalb, wenn die Wissenschaft ihm überhaupt von Nutzen sein voll, der Angabe, wie in solchem einzelnen Falle unter Berücksichtigung aller Umstände die Handlung einzurichten ist, um mit den Geboten der Sittlichkeit übereinzustimmen; oder, wie Aristoteles sagt, um so zu handeln, „wie es sich gehört“, oder „wie es schön ist“. Wenn die Wissenschaft nun einräumt, dass sie das nicht leisten könne, so ist der wesentliche Zweck derselben verfehlt, sie bleibt dann ein Spielwerk des Gelehrten, von dem im wirklichen Leben kein Gebrauch gemacht werden kann.

Es ist unrichtig, wenn Aristoteles die Schuld davon auf den Gegenstand schiebt. Bei den einzelnen Trieben und den aus ihnen abgeleiteten abstrakten Tugenden besteht allerdings für die einzelnen keine Grenze, über die hinaus sie selbst sich für unsittlich erklären; solche abstrakte Prinzipien sind in sich maasslos; allein dieses Maass erhalten diese Elemente, die bekanntlich vielfach mit einander collidiren, dadurch, dass die konkreten sittlichen Gestalten aus ihnen allmälig von dem Volke aufgebaut werden, in welchen jedem dieser Triebe ein Raum zu seiner Entfaltung, aber auch eine Grenze gezogen wird, über die hinaus er in das Unsittliche fällt. So dienen die Tauschverträge dem Eigennutz und den selbsisüchtigen Trieben; allein indem damit auch die Pflicht verbunden ist, die eigene versprochene Gegenleistung zu gewähren ist dem Eigennutz eine Grenze gesetzt. Ebenso braucht im Handel und Wandel der Verkäufer dem Käufer nicht alle Mängel der Waare bis zu den kleinsten mitzutheilen; die Pflicht der Wahrhaftigkeit ist hier beschränkt durch die Rücksicht auf die Sicherheit des Verkehrs und die Pflicht des Käufers, die Augen offen zu halten oder nöthigenfalls sich Einzelnes besonders auszubedingen; aber auch diese Pflichten haben wieder ihre Grenze an solchen Mängeln, welche nicht in die Augen fallen und den Gebrauch der Sache erheblich beschädigen. So dient die Ehe wesentlich der Lust aus dem Geschlechtstriebe, aus der Liebe, aus dem gemeinsamen Leben, aus der gemeinsamen Hülfe und Verfolgung gemeinsamer Ziele; allein diese Triebe erhalten ihre Schranke an der Unauflöslichkeit der Ehe, welche auch dann aufrecht und bindend bleibt, wenn jene Triebe keine Befriedigung mehr finden. Aehnliches lässt sich bei jeder

konkreten Gestaltung des sittlichen Lebens nachweisen. Deshalb ist z. B. die Ehe an sich und ihr Begriff, wie sie innerhalb eines Volkes zu einer bestimmten Zeit sich entwickelt hat, ebenso bestimmt und in sich abgegrenzt, wie der Begriff des Apfelbaums und der Begriff des Pferdes, und wie selbst der Begriff einer Steinart oder eines Erzlagers. So wenig nun die Naturwissenschaft hier über die Unbestimmtheit des Gegenstandes klagt, so wenig sie deshalb der genauen Bestimmung der Begriffe und Gesetze überhoben zu sein glaubt, ebenso wenig hat auch die Ethik ein Recht, sich deshalb dieser Aufgabe zu entschlagen. Am wenigsten kann eine solche Ausrede für die idealistischen Systeme der Ethik zugelassen werden, welche deren Inhalt aus der Vernunft ableiten wollen; denn es wäre eine sonderbare Vernunft, welche in der bestimmten Gestaltung eines sittlichen Verhältnisses nur bis etwa zu drei Vierteln des Inhaltes vorschreiten, dann aber das letzte Viertel dem Belieben oder Zufall preisgeben wollte. Dagegen besteht hier für den Realismus, welcher diese sittlichen Gestalten aus den durch die Triebe bestimmten Willen des gesammten Volkes ableitet, allerdings eine Unbestimmtheit in der Begrenzung dieser Gestalten, ohne dass diese Unbestimmtheit gegen das Prinzip seines Systems verstösst. Denn dieser Wille des Volkes äussert sich zum grösseren Theile nur durch die Sitte und durch die Verachtung, welche den Verletzer trifft, und hier lässt diese Sitte einen erheblichen Spielraum in dieser Begrenzung bestehen. Allein Aehnliches besteht auch in den Arten und Unterarten einer Gattung der Pflanzen und Thiere und in den Varietäten der einzelnen Arten, ohne dass deshalb die Naturwissenschaft die exakte Behandlung ihres Gegenstandes aufgiebt.

Wenn deshalb Aristoteles sich für unfähig erklärt, in der Ethik eine gleiche Bestimmtheit zu bieten, so muss dies einen anderen Grund haben und dieser liegt darin, dass er die Aufgabe und den Inhalt der Ethik zu weit aufgefasst hat. Wenn man mit dem Realismus anerkennt, dass das Sittliche nicht das ganze Leben des Menschen bis in die kleinsten Handlungen des alltäglichen Verhaltens umfasst, wenn neben den sittlichen Regeln auch den Motiven der Lust und den Regeln der blossen Klugheit ein weiter Spielraum belassen ist, so erhellt, dass

jene Unbestimmtheit nicht den sittlichen Theil einer Gestaltung trifft, sondern den Theil, welcher dem Belieben des Einzelnen nach den auf ihn einwirkenden Motiven der Lust überlassen ist. In allen sittlichen Gestaltungen eines Volkes, wie sie hier wiederholt aufgezählt worden sind, besteht neben dem sittlichen Bestandtheile noch ein solcher, dem Belieben des Einzelnen oder der Einzelnen überlassener Theil und es ist natürlich, dass letzterer von dem sittlichen Begriff und der sittlichen Regel nicht befasst werden kann, ja dass selbst die Klugheit hier nur wenig weiter kommt. Hieraus erhellt, dass die Wendung, womit Aristoteles die Schuld auf den Gegenstand zu schieben versucht, unbegründet ist, und dass jene vermeintliche Unbestimmtheit für Aristoteles nur dadurch entsteht, dass er zwischen diesen beiden an sich leicht trennbaren Bestandtheilen der sittlichen Gestalten nicht zu unterscheiden vermocht hat, und beides, das Bestimmbare und das Unbestimmbare mit einander vermengt.

An dem Rechte und der Rechtswissenschaft haben wir einen analogen Fall. Die Bestimmtheit, welche hier in so hohem Grade erreicht ist, dass die Entscheidungen des einzelnen Falles für die Rechtsfrage selten verschieden ausfallen, beruht nur darauf, dass der Gesetzgeber und die Rechtslehrer verstanden haben, nicht blos diesen, dem Belieben überlassenen Bestandtheil des sittlichen Lebens, sondern auch einen Theil der sittlichen Regeln selbst aus ihrem Gebiete auszuscheiden und dadurch eine Bestimmtheit ihrer Begriffe und Gesetze zu erlangen, welche von jener Unbestimmtheit, über welche Aristoteles klagt, nichts mehr bemerken lassen. War dies der Rechtswissenschaft möglich, so muss es auch der Moral möglich sein, wenn sie nur versteht, sich auf ihr eigenes Gebiet zu beschränken, und jenen dem Belieben überlassenen Bestandtheil des Lebens davon getrennt zu halten.

Wie unentbehrlich jeder sittlichen Gestalt eine solche Zugabe für das Belieben ist, wie der Mensch durchaus dieses zweiten, der Lust zufallenden Theiles an den sittlichen Gestalten nicht entlehnen kann, erhellt deutlich aus den Versuchen, bei denen man diesen Bestandtheil auszuschliessen unternommen hat. Dies ist bekanntlich bei

vielen Gestalten in dem Leben der orientalischen Völker geschehen. Indem hier die Regeln des Rechts und der Sittlichkeit bis auf das Kleinste ausgedehnt wurden und der Freiheit des Einzelnen kaum noch ein Spielraum gelassen war, erklärt sich die Monotonie des orientalischen Lebens und die Erstarrung des menschlichen Geistes in jenen Völkern, da ihnen von dem Gebiete der Freiheit kaum noch ein bemerkbarer Raum geblieben war. Aehnliche Erscheinungen zeigen die religiösen Gestaltungen des Lebens in den Klöstern und geistlichen Orden des Mittelalters; auch hier erstarrte entweder der individuelle Geist oder er sprengte die Fessel und eroberte sich das nöthige Gebiet für seine Freiheit zurück. Auch die sozialistischen Vorschläge und Versuche der modernen Zeit verfallen in diesen Fehler; die Phalansterien des Fourrier, die Nationalwerkstätten bei Louis Blanc, ja selbst die sozialistische Gestaltung des Staates, wie sie beabsichtigt wird, leidet an dem Mangel individueller Freiheit und findet darin wesentlich das Hinderniss für ihre Verwirklichung.

Nach diesen Betrachtungen wird es möglich sein, ein begründetes Urtheil über die Ethik des Aristoteles zu fällen. Sie war sicherlich für ihre Zeit und in Vergleich mit den Leistungen Plato's sowohl nach Form, wie nach Inhalt ein bewundernswerthes Werk, was auch in Bezug auf dieses Gebiet ein beredtes Zeugniss für des Aristoteles reiche Kenntnisse und die Schärfe seines trennenden und beziehenden Denkens ablegte; aber abgesehen von diesem blos relativen Werthe der Schrift und nach dem höheren Maassstabe der Wissenschaft und Philosophie an sich gemessen, bleiben in ihm die wichtigsten Anforderungen, namentlich die, welche die Philosophie stellt, noch unerledigt. Allerdings lehrt die Erfahrung, dass die Erfüllung dieser Forderungen für das sittliche Gebiet dem menschlichen Geiste viel schwerer fällt, wie für das natürliche Gebiet. Noch bis heute ist die Erkenntniss der sittlichen Welt weit hinter der Erkenntniss der natürlichen Welt zurück, und schon in der alten Zeit, nach Aristoteles, ging der Fortschritt sehr langsam. Die Epikuräer und Stoiker sind nur in wenig Punkten weiter gekommen; in vielen sind sie wieder hinter Aristoteles zurückgefallen. Im Mittelalter beherrschte die Kirche die Wissenschaft; sie durfte, selbst wenn sie gekonnt

hätte, nicht über Aristoleles und Plato hinaus. Erst mit Spinoza beginnt eine neue, selbstständige Thätigkeit für die Ethik. Allein Spinoza selbst kennt nur den Trieb der Selbsterhaltung; bei ihm ist das Sittliche in dem Natürlichen untergegangen. Die Späteren, sowohl in England wie in Frankreich, verharrten in einer trüben Mischung sittlicher und natürlicher Motive, und wenn auch Kant beide mit grosser Energie von einander trennte, so fiel doch auch er in diese Vermischung zurück, so wie es darauf ankam, sein Prinzip auf die konkreten Gestalten des Lebens anzuwenden. Sein Prinzip, wonach jede Maxime sittlich ist, sobald sie fähig ist, allgemeines Gesetz zu werden, ist ohne Inhalt und man kann damit, wie schon Schopenhauer und Hegel gezeigt haben, das Entgegengesetzte zum Sittlichen machen.

Wenn so die Geschichte der Ethik lehrt, wie langsam und schwer hier der Fortschritt gewesen, so wird jedes harte Urtheil über des Aristoteles Ethik sich von selbst verbieten. Um indess seine Leistung voll zu würdigen und zugleich eine Erklärung ihrer Mängel zu gewinnen, muss man festhalten, dass Aristoteles durch seine Geburt und sein Leben ein Grieche und von allen Seiten nur mit den Gestalten der griechischen Sittlichkeit umgeben war. So musste der in dieser wehende Geist auch auf seine Philosophie gerade in diesem Gebiete jenen überwiegenden Einfluss üben, dem sich ja bekanntlich kaum je ein Philosoph auf diesem Gebiete hat entziehen können. Die Griechen waren ein freies Volk, unter einem heiterm Himmel, einem milden Klima und in einem dem Verkehr mit allen Nationen leicht zugänglichen Lande. Ihre Religion lastete nicht, wie bei den Orientalen, auf ihnen und hemmte ihre geistige und materielle Entwickelung nicht. Ihre Religion kannte kein Jenseits nach diesem Leben, wohin das wahre Glück hätte verlegt werden können, und so vereinigte sich bei diesem Volke alles, um das irdische Leben als das allein wirkliche gelten zu lassen, und um diesem Leben alle Heiterkeit, Lust und Schönheit abzugewinnen, die wir noch heute bewundern. Nun entwickelte sich zwar auch in diesem Volke ein Gegensatz zwischen der Tugend und der Lust, allein der Gegensatz blieb milder, als anderwärts und milder, wie der, welcher später mit dem Beginn des Christenthums

hervortrat. Das Sittliche übte bei den Griechen seine Macht weniger in der Form des Gebots, als in der Benutzung des Sinnes für Maass und Harmonie, welcher bei diesem Volke zugleich innerhalb des Schönen und der Kunst die herrlichsten Blüthen hervortrieb. So verband sich bei den Griechen das ἀγαθόν untrennbar mit dem καλόν und ähnlich wie bei uns Herbart versucht hat, das sittliche Motiv auf ein Gefallen an gewissen Regeln und Verhältnissen zurückzuführen, und damit das Sittliche mit der individuellen Freiheit und Lust zu versöhnen, herrschte instinktiv dieser Gedanke auch in dem griechischen Volke. Die Griechen handelten tugendhaft, weil solches Handeln ihnen als schön galt und sie fanden eine Lust und keine harte Pflichterfüllung in dem tugendhaften Leben, weil das Sittliche überhaupt nicht von fremden Herrschern oder Gottheiten und deren Priestern ihnen aufgedrängt worden war, sondern weil es aus der Mitte des Volkes selbst sich gebildet und zu sittlichen Gestalten lediglich durch eine maassvolle Begrenzung der in ihnen herrschenden Triebe sich herausgearbeitet hatte.

So erklärt es sich, dass auch die Sittenlehre des Aristoteles diesem vorherrschenden Zuge seines Volkes gefolgt ist, und dass er frei von jeder Askese, frei von jeder nutzlosen Unterdrückung der natürlichen Triebe, frei von jeder Drohung oder Verheissung eines Jenseits und eines strafenden und belohnenden Gottes, das Leben nahm, wie er es vorfand. Deshalb bildet die Beschreibung dieses heiteren Lebens bei ihm die Hauptsache; in ihr liegt der grösste Werth seines Werkes, und deshalb geräth er schon da, wo er zur Wissenschaft und noch mehr da, wo er zur Philosophie übergeht, in Schwierigkeiten und er erreicht hier nur ein dürftiges Ergebniss; denn der Gegensatz zwischen Tugend und Lust war bei seinem Volke nicht stark genug, um die Wissenschaft zur Sonderung dieser Begriffe und zur Untersuchung der grossen, daraus sich ergebenden Probleme zu veranlassen.

Daraus erklärt sich zugleich, weshalb Aristoteles sein Werk mit der Untersuchung der Glückseligkeit beginnt. Keinem christlichen Moralisten würde dies je eingefallen sein, und nur in einem Volke, wo die in diesem Begriffe enthaltenen Gegensätze thatsächlich sich so mild zu ein-

ander, wie bei den Griechen verhielten, war es möglich, mit einem solchen Begriffe die Ethik zu beginnen. Indem aber in diesem Begriffe die Gegensätze von Tugend und Lust gleichsam mit Gewalt zu Einem verbunden sind und indem dabei doch diese Glückseligkeit (εὐδαιμονια) nur ein inhaltsleerer Beziehungsbegriff bleibt, erklärt es sich, dass der in diesem Begriffe liegende Zwiespalt sich durch das ganze Werk des Aristoteles fortzieht, und dass Aristoteles trotzdem genöthigt ist, den Inhalt überall aus der Erfahrung zu entnehmen und auf das, „was gelobt wird" und „auf die Weise, wie der tugendhafte Mensch handele", zu verweisen. Die Begründung des Inhaltes auf die Vernunft bleibt bei ihm nur ein Blendwerk, was diesem Inhalte den Schein höherer Wahrheit verleihen soll, da man diese in der blossen Erfahrunfi zu finden sich nicht getraute.

Jeder Versuch, die Philosophie des Sittlichen mit dem Begriff der Glückseligkeit zu beginnen, ist schon deshalb bedenklich, weil in Wirklichkeit jeder Mensch immer nur einzelne konkrete Ziele verfolgt und niemals die Glückseligkeit als solche. Dieser Begriff der Glückseligkeit ist blos das Produkt einer wissenschaftlichen Abstraktion aus den einzelnen Dingen, welche erfahrungsmässig von den Menschen begehrt und verfolgt werden. Bekanntlich fallen darunter die allerverschiedensten Dinge und Zustände und nur nach und nach gelangte die Wissenschaft dahin, als das eigentlich Anziehende und Treibende bei all diesen einzelnen Zielen die Lust zu erkennen, welche zwar in diesen Zielen sich zu den mannichfachsten Arten besondert, aber doch als das in all diesen Arten durchgehende Allgemeine erkannt wurde. Später bemerkte man, dass neben den auf die Lust abzielenden Handlungen noch andere bei dem Menschen vorkommen, welche aus einem besonderen und eigenthümlichen Motiv hervorgehen. Indem die Sitte des Volkes hierbei als bestimmend auftrat, nannte man dies dâs **sittliche** Motiv. Die Wissenschaft ist indess bis heute noch nicht darüber völlig einig, ob dieses sittliche Motiv zur Lust zu rechnen, und nur als eine besondere Art derselben zu nehmen sei, oder ob es einen Gegensatz gegen die Motive der Lust bilde. Aristoteles selbst ist hierüber zu keiner festen Ansicht gelangt; bald leitet er das tugendhafte

Handeln aus der es begleitenden und vollendenden Lust ab, bald soll nach ihm das Gute um „seiner selbst willen" oder „um des Schönen willen" oder „weil es gelobt werde", gethan werden. Sind nun beide Motive Gegensätze, wie jetzt alle bedeutenderen Systeme annehmen, so erhellt schon daraus, dass die Glückseligkeit nur ein Convolut von einzelnen sittlichen und Lust gewährenden Zielen sein kann, was seinen Inhalt erst aus diesen einzelnen Zielen empfängt und daher völlig ungeeignet ist, als Prinzip der Ethik vorangestellt zu werden. Ebendasselbe gilt, wenn auch beide Motive zur Lust gehören sollen denn auch dann ist die Glückseligkeit nur ein Sammelbegriff der heterogensten Arten der Lust. Nun hat Aristoteles zwar für den Begriff der Glückseligkeit als Kennzeichen aufgestellt, dass sie allein um ihrer selbst willen begehrt werde; allein diese Bestimmung gilt ja auch für jede einzelne und besondere Art Lust. Niemand denkt daran, wenn er ein Vergnügen sich bereiten will, wenn er z. B. eine Reise in die Schweiz machen will, dass er dabei seine Glückseligkeit begehre; ein Jeder hat für den laufenden Tag immer nur einzelne Ziele im Auge und selbst wenn ein allgemeiner Trieb nach Ehre, oder Macht, oder Wissenchaft u. s. w. ihn beherrscht, ist es nicht dieser abstrakte Begriff der Ehre, Macht u. s. w., welcher ihm als Ziel bei seinem Handeln vorschwebt.

Indem nun Aristoteles dennoch diese Glückseligkeit als Prinzip voranstellte, und sie als letztes Ziel von Allem definirte, bereitete er selbst sich damit die Schwierigkeiten, mit welchen er im Fortgange seines Werkes fortwährend zu kämpfen hat. Zunächst war er deshalb genöthigt, die Glückseligkeit als etwas Vollkommenes und Vollendetes zu behaupten. Hieraus ergab sich die unvermeidliche Folge, dass dazu auch ein vollendetes Leben gehöre, dass also in Wahrheit Niemand vor seinem Tode die Glückseligkeit erreichen könne. Aristoteles hat sich vergeblich bemüht, diesem Dilemma zu entgehen. Sodann war Aristoteles deshalb genöthigt, zur Glückseligkeit nicht blos das sittliche Handeln, sondern auch die Lust aus der Ehre, der Macht, der Freundschaft u. s. w. und folgeweise auch den Besitz der hierzu nöthigen äusseren Güter an Vermögen, Geld u. s. w. zu rechnen. Dies führte zu dem Bedenken, dass der Mensch die Glückselig-

keit nicht in seiner Gewalt habe, von Zufällen dabei abhänge, was wieder gegen das in ihr liegende sittliche Moment verstiess. Auch hier hat Aristoteles nur ungenügend sich heraushelfen können. Endlich war er nach der Natur dieses sittlichen Moments genöthigt, demselben das Uebergewicht zuzutheilen und deshalb die tugendhafte Thätigkeit zu dem wesentlichen Bestandtheil der Glückseligkeit zu erheben. Offenbar war dies aber nur auf Kosten der Lust möglich, und so führte dieses Prinzip zu einem fortwährenden Conflikte zwischen den sittlichen und den Lust-Motiven, für die Aristoteles nirgends eine wissenschaftliche Lösung aus diesem höchsten Begriffe zu entnehmen vermocht hat, vielmehr bleibt ihm da nichts übrig, als auf die öffentliche Meinung und das Benehmen des tugendhaften Mannes zu verweisen und damit der Wissenschaft ein Armuthszeugniss stärkster Art auszustellen.

Diese Betrachtungen und diese Beurtheilung der Schrift des Aristoteles sollen das freie Urtheil der Leser in keiner Weise beschränken; im Gegentheil, sie sollen ihnen als Anregung dienen, um an das Werk des Aristoteles ohne alles Vorurtheil, aber auch mit dem Ernst heranzutreten, welcher ihnen, wenn sie dasselbe nach Inhalt und Form geprüft, ermöglicht ein selbstständiges Urtheil zu fällen und damit zugleich eine sichere Erkenntniss über die wichtigsten oben angeregten Fragen zu gewinnen. Dies ist bei einem flüchtigen Lesen des Werkes unmöglich; dazu ist dessen Inhalt zu reich und die Darstellung zu gedrängt; wer also nicht die nöthige Zeit und Ausdauer dazu mitbringt, der wird besser thun, sich ganz davon fern zu halten.

Ueber das Leben und die Schriften des Aristoteles ist bereits ein Bericht in B. XXXVIII. S. 1 der phil. Bibl. geliefert worden.

Berlin, im November 1875.

v. Kirchmann.

Erklärung der Abkürzungen.

I. oder XI.	. bedeutet	den ersten oder elften Band der phil. Bibliothek und die arabische Ziffer daneben die Seitenzahl.
. d. W. 293. .	-	Philosophie des Wissens von J. H. v. Kirchmann, I. Band, Seite 293. Berlin 1864 bei J. Springer.
sthetik I. 107.	-	Aesthetik auf realistischer Grundlage von J. H. von Kirchmann, Band I. S. 107. Berlin 1868 bei J. Springer.



Des

Aristoteles

Nikomachische Ethik.[1])

Erstes Buch.

Erstes Kapitel.

Jede Kunst[2]) und jede Untersuchung, ebenso jede Handlung und jeder Entschluss erstrebt ein Gut; deshalb hat man das Gute richtig als dasjenige bezeichnet, dem Alles nachstrebt.[3]) Doch zeigt sich ein Unterschied in den erstrebten Zielen; manche bestehen nur in einem Handeln, andere in einem Werke daneben und wo noch ein besonderes Ziel neben dem Handeln besteht, da ist das Werk besser, als das Handeln. Nun giebt es vielerlei Handlungen, Künste und Wissenschaften und deshalb giebt es auch vielerlei Ziele; die Gesundheit ist z. B. das Ziel der Heilkunst, das Schiff das Ziel der Schiffsbaukunst, der Sieg das Ziel der Feldherrnkunst, der Reichthum das Ziel der Wirthschaftskunst. So weit nun einzelne dieser Künste, unter eine Thätigkeit fallen, wie z. B. die Herstellung des Zaumzeugs und sonstigen Pferdegeschirrs unter die Reitkunst und diese wieder sammt allen kriegerischen Thätigkeiten unter die Feldherrnkunst, so fallen in derselben Weise auch andere Künste unter höhere und überall sind die Ziele der höheren und leitenden Künste vorzüglicher, als die Ziele der untergeordneten, da letztere nur

um jener willen verfolgt werden. Dabei macht es keinen Unterschied, ob das Ziel in der Thätigkeit allein liegt oder daneben in etwas Besonderem, wie bei den hier genannten Wissenschaften.

Sollte es nun ein Ziel des Handelns geben, was um seiner selbst willen und wo das Uebrige nur um jenes willen begehrt würde und sollte nicht alles um eines anderen willen gewählt werden (denn dies ginge in's Endlose und das Begehren wäre dann leer und vergeblich) so würde offenbar ein solches Ziel das Gute an sich und das Beste sein. Die Kenntniss desselben würde auch für das Leben von grossem Gewicht sein und wir würden dann, gleich den Bogenschützen, welche ein Ziel haben, das Nöthige mehr erreichen. Wenn dem so ist, so muss man gleichsam im Umriss [4]) dieses Ziel zu erfassen suchen und welcher Wissenschaft oder Thätigkeit es angehört. Sicherlich wird es wohl der vornehmsten und am meisten herrschenden Wissenschaft angehören und als diese gilt wohl die Staatswissenschaft; denn diese bestimmt, welche Wissenschaften in dem Staate nöthig sind und welche und wie weit sie von dem Einzelnen erlernt werden sollen. Auch zeigt sich, dass die geehrtesten Künste, wie die Feldherrnkunst, die Wirthschaftskunst, die Rednerkunst, ihr untergeordnet sind. Indem somit die übrigen praktischen Wissenschaften ihr dienen und sie gebietet, was man zu thun und zu lassen habe, so dürfte ihr Ziel den Zielen der übrigen vorgehen und das höchste menschliche Gut sein. [5]) Denn wenn auch das Gute für den Einzelnen dasselbe ist, wie für den Staat, so erscheint doch das Gute des Staates als das grössere und vollkommenere, sowohl seiner Gewinnung wie Erhaltung nach. Allerdings ist das Gute schon bei dem Einzelnen liebenswerth, aber bei einem Volke oder Staate ist es noch schöner und göttlicher.

Meine Untersuchung ist hierauf gerichtet, sie gehört also zur Staatswissenschaft. Für die Darstellung dürfte es genügen, wenn sie so deutlich erfolgt, als es der ihr vorliegende Stoff gestattet; denn nicht alle Begriffe sind der gleichen Genauigkeit fähig, so wenig, wie dies bei allen Erzeugnissen der Gewerbe möglich ist. [6])

Ueber das Schöne [8]) und Gerechte, welches den Gegenstand der Staatswissenschaft bildet, herrschen so viele

verschiedene Meinungen und Zweifel, dass man glauben möchte, es beruhe mehr auf gegebenen Gesetzen als auf der Natur der Dinge. Auch über den Begriff der Güter schwanken die Ansichten, da Viele Schaden von ihnen leiden; schon Mancher ist durch seinen Reichthum oder durch seine Tapferkeit umgekommen. Man muss sich deshalb begnügen, wenn die Darstellung von dergleichen und des aus ihm Folgenden das Wahre im Groben und nur im Umrisse bietet, und wenn die Folgerungen hier nur so gezogen werden, wie da, wo man nur das, was in den meisten Fällen geschieht und daraus folgt, beachtet. In dieser Weise muss auch das Einzelne in dem Vortrage aufgefasst werden, denn der Gebildete verlangt in den einzelnen Gebieten nur so weit Genauigkeit, als es die Natur des Gegenstandes gestattet, und es wäre ebenso fehlerhaft, wenn man von einem Mathematiker Wahrscheinliches annehmen, als wenn man von einem Redner strenge Beweise verlangen wollte.

Jeder beurtheilt nur das, was er kennt, richtig und ist nur darin ein guter Richter; deshalb wird der in einem einzelnen Fache Unterrichtete hierin, der in Allem Unterrichtete aber über Alles gut urtheilen. Deshalb ist der Jüngling nicht der geeignete Zuhörer bei dem Vortrage der Staatswissenschaft, denn er ist in den auf das Leben bezüglichen Thätigkeiten noch unerfahren, während der Vortrag doch aus diesen entnommen wird und darüber handelt. Auch folgt der Jüngling noch seinen Leidenschaften und hört deshalb solche Vorträge vergeblich und nutzlos, deren Ziel nicht in einem Wissen, sondern in einem Handeln besteht. [8]) Es ist hierbei auch gleich, ob er jung an Jahren oder an Charakter ist, denn der Mangel liegt nicht in den Jahren, sondern darin, dass er seinen Leidenschaften lebt und danach sein Handeln bestimmt. Für solche bleibt das Wissen ebenso nutzlos, wie für solche, die sich nicht selbst beherrschen können. Wohl aber dürfte diese Wissenschaft für diejenigen von grossem Nutzen sein, welche ihr Begehren und Handeln nach der Vernunft bestimmen.

So viel sei über die Zuhörer, über die Art der Auffassung und über den Gegenstand meines Vorhabens vorausgeschickt.

Zweites Kapitel.

Ich nehme nun die obige Frage wieder auf. Wenn alles Wissen und Wollen nach einem Gute verlangt, welches soll man da als das bezeichnen, nach dem die Staatswissenschaft verlangt, und weches ist das höchste Gut im Gebiete des Handelns? Im Namen stimmen hier so ziemlich Alle überein, denn sowohl die Menge, wie der Einsichtige bezeichnen die Glückseligkeit als dieses Gut, indem sie das Gut-Leben und Gut-Handeln für dasselbe, wie die Glückseligkeit halten. Aber in Bezug auf das Was der Glückseligkeit gehen die Ansichten auseinander und die Menge nennt hier nicht dasselbe, wie der Weise. Für Manche ist es etwas Deutliches und Offenbares, z. B. die Lust oder der Reichthum oder die Ehre; für Andere wieder Anderes und sogar für denselben Menschen ist es nicht immer dasselbe; in der Krankheit ist ihm die Gesundheit und in der Armuth der Reichthum, und wer sich seiner Unwissenheit hier bewusst ist, staunt über diejenigen, welche hier von grossen Dingen sprechen, die über sie selbst hinausgehen.[8b]) Einige meinten, dass neben diesen vielen Gütern ein anderes Gut an sich bestehe, was auch für alle jene Güter die Ursache ihres Gutseins sei.

Alle diese Meinungen zu prüfen, dürfte wohl nutzlos sein; es wird genügen, wenn ich mich auf die beschränke, welche am verbreitetsten sind oder einigermaassen begründet erscheinen, doch dürfen wir hier nicht den Unterschied übersehen, je nachdem eine Untersuchung von den höchsten Grundsätzen ausgeht oder auf sie hinführt. Auch Plato war hierüber mit Recht bedenklich und forschte, ob der Weg von den Grundsätzen aus oder nach ihnen hin zu nehmen sei, gleich dem Wege in der Rennbahn von den Preisrichtern nach dem Ziele oder umgekehrt.[9]) Anfangen muss man wohl mit dem Bekannten, aber dies ist zweideutig; es giebt ein Bekanntes für uns und ein Bekanntes schlechthin; und wir werden wohl mit dem Bekannten für Uns zu beginnen haben.[10]) Deshalb muss der, welcher mit Nutzen die Vorträge über das Schöne und Gerechte und überhaupt über die Staatskunst hören will, sich sittlich gut geführt haben, denn das „Dass“ macht den Anfang und wenn dies hinreichend

klar erscheint, so wird es nicht noch des „Darum“ bedürfen. Ein solcher dürfte die obersten Grundsätze leichter inne haben oder erfassen; wem aber Beides abgeht, der höre, was Hesiod sagt:[10b])

„Der ist der Allerbeste, welcher selbst Alles durchdenkt;
„Aber auch jener ist tüchtig, welcher dem Wohl-Sprechenden folgt;
„Wer aber weder selbst denkt, noch das was er von Anderen hört
„Sich zu Herzen nimmt, der ist ein nutzloser Mann.“[11])

Drittes Kapitel.

Ich kehre indess von dieser Abschweifung zurück. Als das Gute und die Glückseligkeit scheinen die Menge und die Ungebildeten die Lust nicht ohne Grund aus dem Lebenswandel zu entnehmen, und deshalb lieben sie ein dem Genuss ergebenes Leben. Es giebt nämlich drei hervortretende Richtungen des Lebens; erstens die vorgenannte, dann die des Staatsmannes und drittens die beschauliche Richtung.[12]) Die Menge zeigt sich ganz knechtisch gesinnt, indem sie das Leben der Viehheerden sich erwählt; indess verdient es doch Beachtung, weil auch viele Machthaber sich gleichen Leidenschaften wie Sardanapal ergeben. Die Gebildeten und Thätigen ziehen die Ehre vor, welche wohl als das Ziel des staatsmännischen Lebens gilt; indess scheint sie zu oberflächlich für das gesuchte Gut, da die Ehre mehr in den Ehrenden als in den Geehrten zu stecken scheint, während man doch vermuthen muss, dass das höchste Gut etwas Eignes und schwer Entziehbares sei. Dazu kommt, dass Jene der Ehre nur nachjagen, damit sie sicher sich für gute Menschen halten können, denn sie suchen von den Einsichtigen und denen, die sie kennen, geehrt zu werden, und zwar um ihrer Tugend willen. Offenbar gilt ihnen daher die Tugend als das Bessere. Man könnte daher eher die Tugend für das Ziel des öffentlichen Lebens erklären, indess scheint auch sie noch unzureichend, denn es ist möglich, dass der Inhaber der Tugend sein ganzes Leben verschläft oder in Unthätigkeit hinbringt und zu-

dem können ihn die grössten Uebel und Unglücksfälle treffen und einen Solchen wird Niemand für glückselig halten, wenn er nicht starr an seiner Ansicht festhalten will.[13]) So viel über diese, da in meinen wissenschaftlichen Handbüchern[14]) bereits ausreichend über sie gehandelt worden ist. Die dritte Lebensweise ist die beschauliche, welche ich später untersuchen werde. Dagegen hat die auf Erwerb gerichtete Lebensweise etwas Gewaltsames an sich und der Reichthum kann offenbar nicht das gesuchte Gut sein, denn er ist nur nützlich und Mittel für Anderes.[15]) Eher könnte man die vorhergenannten Ziele gelten lassen, da sie um ihrer selbst willen geliebt werden; indess scheint auch dies bedenklich, obgleich viele Gründe dafür vorgebracht worden sind. Somit lasse ich diese Ansichten bei Seite.

Viertes Kapitel.

Es dürfte besser sein, das Allgemeine in Betracht zu nehmen und zu untersuchen, was man darunter versteht, obgleich eine solche Untersuchung mir schwer fällt, da befreundete Männer die Ideen eingeführt haben.[16]) Indess ist es wohl besser und eine Pflicht zur Rettung der Wahrheit selbst die Lehre der eigenen Schule zu beseitigen, zumal für einen Philosophen. Denn wenn auch beide Männer uns lieb sind, so ist es doch Pflicht, der Wahrheit die Ehre zu geben. Die welche diese Lehre aufbrachten, nahmen keine Ideen da an, wo es ein Früheres und ein Späteres giebt und deshalb stellten sie auch für die Zahlen keine Idee auf. Nun wird aber das Gute sowohl von dem Was der Dinge, wie von den Beschaffenheiten und von den Beziehungen ausgesagt und das An-sich und das Seiende ist der Natur nach früher als die Beziehungen, letztere gleichen vielmehr Nebenschösslingen des Seienden und treten demselben nur hinzu; folglich kann für beide keine gemeinsame Idee bestehen.[17]) Wenn ferner das Gute in eben so vielem Sinne wie das Seiende ausgesagt wird (denn man sagt es von dem Was aus, z. B. von dem Gotte und von der Vernunft; ebenso stecken die Tugenden in den Beschaffenheiten und das Maasshaltende in dem, was eine Grösse hat, und das

Nützliche in den Beziehungen und das Rechtzeitige in der Zeit und der Wohnort und Aehnliches in dem Raume), so erhellt, dass das Gute kein gemeinsames Allgemeines und Eines sein kann, denn sonst würde es nicht von allen Hauptbegriffen, sondern nur von einem derselben ausgesagt werden.[18])

Ferner müsste, da von den zu einer Idee gehörenden Dingen auch deren Wissenschaft nur eine ist, ebenso für alles Gute nur eine Wissenschaft bestehen. Allein es giebt deren viele sogar schon von dem Guten eines Hauptbegriffs. So handelt über das Rechtzeitige im Kriege die Feldherrnkunst, über das Rechtzeitige bei der Krankheit die Arzneikunst und ebenso handelt die Heilkunst über das rechte Maass in Bezug auf Nahrung und die Turnkunst über das rechte Maass in Bezug auf Anstrengung.

Auch möchte es schwer sein anzugeben, was sie mit ihrem „Das Einzelne-an-sich" sagen wollen, da sowohl in dem „Menschen-an-sich", wie in dem „Menschen" derselbe eine Begriff des Menschen enthalten ist und Beide als „Menschen" sich nicht unterscheiden. Ist dem so, so gilt dies auch für das Gute an sich und für das Gute; selbst durch eine ewige Dauer wird das Gute es nicht mehr werden, wie ja auch das langdauernde Weisse nicht weisser ist als das, was nur einen Tag währt.[19]) Mehr hat hier das für sich, was die Pythagoräer sagen, welche das eine Gute in die Zusammenstellung[20]) der Güter verlegten, worin ihnen auch Speusipp gefolgt zu sein scheint. Hierüber soll anderwärts verhandelt werden. Dagegen könnte man meinen vorgebrachten Einwürfen entgegenstellen, dass jene Lehre sich nicht auf jedwedes Gut beziehe, sondern nur auf die eine Art, wo das Gute um seiner selbst willen gesucht und gelobt werde, während die Dinge, welche das Gute hervorbringen oder irgendwie beschützen und das Gegentheil von ihm abhalten, erst durch jenes so heissen, also in einer anderen Weise gut genannt werden. Es erhellt, dass dann das Gute eine zwiefache Bedeutung hätte; das eine wäre gut um seiner selbst willen, das andere durch jenes; ich will also von dem Nützlichen[21]) das an sich Gute trennen und prüfen, ob Letzteres in Bezug auf eine Idee ausgesagt werde. Von welcher Beschaffenheit wäre nun wohl das

An-sich-Gute anzunehmen? Sollte dazu nicht alles gehören, was auch für sich allein angestrebt wird, wie die Klugheit, das Sehen, gewisse Arten der Lust und der Ehre? Denn wenn wir auch diese Dinge um eines Andern willen erstreben, so möchte man sie doch auch zu den Guten rechnen, die es an sich selbst sind. Oder soll nur die Idee allein als das Gute an sich gelten? Aber dann würden dessen Besonderungen nutzlos sein.[22]) Gehören aber auch diese zu dem an sich Guten, so muss der Begriff des Guten in Allen als derselbe sich herausstellen, wie es z. B. mit dem Begriffe des Weissen bei dem Schnee und bei dem Bleiweiss der Fall ist. Allein die Begriffe der Ehre, der Klugheit und der Lust sind in dem, wodurch diese Güter sind, verschieden und nicht dieselben, und das Gnte kann deshalb nicht etwas Gemeinsames, unter eine Idee Fallendes sein. In welchem Sinne ist es aber dann gemeint? Denn beim Guten möchten diese vielen Bedeutungen doch nicht zufällig entstanden sein, vielmehr frägt es sich, ob dies Alles gut genannt wird, weil es von Einem herkommt oder weil Alles in Einem sein Ziel erreicht, oder mehr wegen einer Aehnlichkeit? wie dies z. B. bei dem Sehen im Körper und bei der Vernunft in der Seele und Anderem in Anderem der Fall ist.[23]) Indess mag dies hier dahin gestellt bleiben, da das Genauere hierüber einem anderen Zweige der Philosophie zugehört. Dies gilt auch für die Idee des Guten; denn wenn auch wirklich das gemeinsam ausgesagte Gute ein einzelnes und getrennt an sich Bestehendes ist, so ist doch klar, dass der Mensch es dann weder in seinem Handeln verwirklichen noch es erwerben kann, während ich hier doch nach einem solchen suche. Vielleicht könnte man aber meinen, die Kenntniss jener Idee sei nützlich für das zu thuende und zu erwerbende Gut; weil man dann ein Muster habe, an dem man besser das für uns Gute erkennen könne und weil man in Folge dieses Wissens es auch erlangen werde. Dies klingt allerdings sehr annehmbar, aber stimmt nicht mit den Wissenschaften, denn diese gehen alle auf ein Gutes aus und suchen das dazu Erforderliche; aber die Erkenntniss jenes Gutes lassen sie bei Seite, obgleich es doch unwahrscheinlich ist, dass alle Künstler eine solche Hülfe nicht kennen und nicht aufsuchen sollten.

Auch wüsste ich nicht, was es dem Weber oder Zimmermann in seiner Kunst nützen sollte, wenn er das Gute an sich kennte, und wie der Arzt oder Feldherr durch das Schauen der Idee selbst in seiner Kunst besser werden sollte, denn der Arzt untersucht die Gesundheit nicht als die Gesundheit an sich, sondern als die des Menschen oder vielmehr wohl als die dieses Menschen, denn er heilt ja immer nur Einzelne.[24]) Soviel sei über die Ideen gesagt.

Fünftes Kapitel.

Ich komme nun wieder zu dem Guten, was wir suchen, zurück, und zur Frage, was es sein mag; denn in jeder Handlung und jeder Kunst scheint es ein Anderes zu sein; so ist das Gute in der Heilkunst ein anderes, als in der Feldherrnkunst, und gleiches gilt bei allen übrigen Künsten. Was ist nun das Gute einer jeden? Sollte es nicht das sein, dessentwegen das Uebrige geschieht? Dies ist nun in der Heilkunst die Gesundheit, in der Feldherrnkunst der Sieg, in der Hausbaukunst das Wohnhaus und wieder ein Anderes in anderen Künsten, überhaupt in allen Handlungen und Entschlüssen das Ziel derselben, denn dessentwegen thun Alle das Uebrige. Wenn es daher für alles Handeln zusammen ein Ziel gäbe, so würde dieses das höchste Gut für das thätige Leben sein und gäbe es mehrere Ziele, so würden sie zusammen es sein. So ist die Untersuchung auch auf diesem Wege zu demselben Ergebniss gelangt; ich muss indess versuchen, dies noch deutlicher zu machen.

Da es nämlich der Ziele viele giebt und manche nur wegen eines anderen gewählt werden, wie dies z. B. bei dem Reichthum, den Flöten und überhaupt bei den Werkzeugen der Fall ist, so erhellt, dass nicht alle Ziele letzte Ziele sind und nur das Beste erscheint als ein solches. Giebt es also nur ein solches letztes Ziel, so wäre dieses das gesuchte höchste Gut und gäbe es deren mehrere, so würde es dasjenige von ihnen sein, welches im höchsten Maasse das letzte Ziel ist. Als solches gilt mir das, welches, gegenüber dem nur eines anderen wegen Erstrebten, um seiner selbst willen erstrebt wird und das,

was niemals eines anderen willen gewählt wird gegenüber dem, was sowohl um seiner selbst willen, als auch um eines anderen willen gewählt wird, und schlechthin letztes Ziel nenn' ich das, was immer seinetwegen und niemals eines Anderen wegen erstrebt wird. Ein solches Ziel scheint nun am meisten die Glückseligkeit zu sein, da wir diese immer um ihrer selbst willen und niemals eines anderen wegen erstreben. Dagegen verlangen wir nach Ehre und Lust und nach Verstand und jeder Tugend zwar auch um ihrer selbst willen, denn wenn wir auch nichts weiter davon hätten, so würden wir doch jedes von diesen Gütern erwählen, allein wir streben nach ihnen auch um der Glückseligkeit willen, indem wir annehmen, dadurch glücklich zu werden; dagegen strebt Niemand nach der Glückseligkeit um jener Güter und überhaupt nicht um eines anderen willen.

Dasselbe dürfte sich aus der Selbstgenügsamkeit ergeben; denn das höchste Gut muss sich selbst genügen. Ich verstehe darunter nicht blos das, was dem Einzelnen, der ein einsames Leben führt, für sich allein genügt, sondern was auch für die Eltern und Kinder und die Frau und überhaupt die Angehörigen und Mitbürger genügt, da der Mensch von Natur zum gemeinsamen staatlichen Leben bestimmt ist. Indess muss hier eine Grenze eingehalten werden, denn wollte man dies noch weiter auf die Vorfahren und Nachkommen und auf die Freunde der Freunde ausdehnen, so würde dies in's Grenzenlose gehen. Dies soll später in Betracht genommen werden. Als sich selbst genügend gilt uns also das, was für sich allein das Leben begehrenswerth macht und was keines weiteren Gutes bedarf, und der Art wird die Glückseligkeit sein. Sie ist ferner das wünschenswertheste von allen Gütern, nicht durch Zusammenzählen, denn sonst würde sie durch Hinzunehmen des kleinsten Gutes noch wünschenswerther werden, denn durch die Hinzufügung eines Gutes entsteht ein Mehr und das grössere Gut ist immer das wünschenswerthere, während vielmehr die Glückseligkeit als Ziel alles Handelns sich als etwas Vollendetes und sich selbst Genügendes darstellt. [25])

Sechstes Kapitel.

Wenn indess die Glückseligkeit auch anerkanntermaassen für das Beste gilt, so will man doch deutlicher auseinandergesetzt haben, was sie ist. Dies geschieht vielleicht, wenn man das Werk des Menschen betrachtet. So wie für den Flötenspieler und den Bildhauer und jeden Künstler und überhaupt für Alle, die es mit einem Werke und einer Thätigkeit zu thun haben, in dem Werke das Gute und das Angenehme enthalten ist, so möchte dies auch für den Menschen als solchen gelten, sofern etwas als sein Werk angesehen werden kann. Sollte es nun zwar für den Zimmermann und den Schuhmacher ein Werk und eine Thätigkeit geben, aber nicht für den Menschen? sondern sollte die Natur ihn zur Trägheit geschaffen haben? Oder sollte man, da für die Augen und die Hände und die Füsse und für jedes Glied ein Werk besteht, nicht auch für den Menschen neben all diesen Werken noch ein besonderes Werk annehmen müssen? Und welches möchte dies wohl sein? Das Leben allein hat der Mensch auch mit den Pflanzen gemein, während wir das ihm Eigenthümliche suchen. Deshalb muss man das Leben, insoweit es in der Ernährung und dem Wachsthum besteht, hier bei Seite lassen. An dieses grenzt das wahrnehmende Leben; allein auch dies hat der Mensch mit dem Pferde und dem Ochsen und jedem Thiere gemein. So bleibt nur das handelnde Leben eines Vernunft habenden Wesens, und zwar eines Wesens, was sowohl der Vernunft gehorcht, wie es Vernunft hat und denkt; und da auch dieses Leben im zwiefachen Sinne ausgesagt wird, so soll damit hier das thätige Leben gemeint sein;[26]) denn dies gilt als das vornehmste. Wenn nun also die der Vernunft gemässe oder die nicht unvernünftige wirkliche Thätigkeit der Seele das Werk des Menschen ist, und dasselbe Werk sowohl als das Werk des Menschen dieser Art überhaupt, wie als das Werk des tüchtigen Menschen dieser Art bezeichnet wird, z. B. das des Citherspielers überhaupt und des tüchtigen Citherspielers und dies bei Allen gilt, indem man das Mehr, was in der Geschicklichkeit der Person liegt, dem Werke zusetzt, da z. B. das Citherspielen das Werk des Citherspielers, das gute Citherspielen aber das Werk des guten Spielers ist, so wird man in dieser Weise auch

als Werk des Menschen ein bestimmtes Leben annehmen müssen und zwar als solches die vernünftige wirkliche Thätigkeit der Seele und das dem entsprechende Handeln und das Leben des guten Mannes, welcher dies schön und gut und Jedes nach der ihm eigenthümlichen Tugend vollführt. Ist dem so, so gestaltet sich das höchste menschliche Gut zu der der Tugend entsprechenden wirklichen Thätigkeit der Seele, und wenn es mehrere Tugenden giebt, zu der Thätigkeit, welche der besten und vollendetsten Tugend entspricht, und zwar innerhalb eines vollen Lebens; denn so wie eine Schwalbe und ein Tag noch keinen Frühling macht, so macht auch ein Tag oder eine kurze Zeit noch keinen glücklichen und seligen Menschen.[27])

Siebentes Kapitel.

Dies möge als Umriss des höchsten Gutes gelten; denn man muss zunächst die Grundlinien ziehen und dann erst sie im Einzelnen ausführen. Ist erst der Umriss gezogen, so kann ein Jeder das Weitere ausführen und so ordnen, wie es dem Umrisse am besten entspricht, und die Zeit ist hierbei ein guter Finder und Gehülfe. Von daher stammen auch die Verbesserungen in den Künsten, denn das noch Fehlende kann jedermann ergänzen. Auch muss ich hier an Früheres erinnern, wonach man die strenge Genauigkeit nicht in allen Dingen verlangen kann, sondern in jedem nur nach Maassgabe des unterliegenden Stoffes und nur so weit, als die Genauigkeit einer Wissenschaft eigen ist. So verlangt der Zimmermann und der Geometer nach dem rechten Winkel nicht in gleicher Weise; jener nur soweit, als er ihn zu seinem Werke bedarf, aber dieser sucht sein Was und seine Beschaffenheit, da er nach dem Wahren forscht. Ebenso ist in anderen Gebieten zu verfahren, damit nicht das Beiwerk das Werk selbst überwuchere.[28]) Auch darf man nicht in allen Wissenschaften nach den Gründen in gleicher Weise verlangen, sondern in manchen genügt die richtige Aufzeigung des „Dass“ wie dies ja auch für die obersten Grundsätze gilt; denn das „Dass“ ist das Erste und der Anfang. Die obersten Grundsätze werden theils durch Induktion erkannt, theils durch Sinneswahrnehmung, theils

durch eine Gewöhnung und theils in anderer Weise. [29]) Man muss diese obersten Grundsätze nach ihrer Natur zu erforschen suchen und sorgen, dass sie möglichst richtig bestimmt werden, da sie von grosser Bedeutung für das Weitere sind. Der oberste Grundsatz dürfte mehr als die Hälfte des Ganzen sein und Vieles, was man sucht, wird durch ihn offenbar werden. [30])

Achtes Kapitel.

Man hat indess bei dem obersten Grundsatze nicht blos die Schlussfolgerungen und die Vordersätze desselben in Betracht zu nehmen, sondern auch das, was bereits von Anderen darüber gesagt worden ist. Denn in dem Wahren stimmen alle Ansichten überein, aber mit dem Falschen geräth das Wahre bald in Zwiespalt. [31]) Die Güter sind nun in drei Arten eingetheilt worden, nämlich in die äusseren, in die der Seele und die des Leibes; davon gelten die der Seele für die vornehmsten und besten. Das Handeln und die geistigen Thätigkeiten gehören aber zur Seele, eine Ansicht, die nicht blos richtig sein dürfte, sondern auch schon seit alten Zeiten von den Philosophen anerkannt worden ist. So ist es auch richtig, wenn das Ziel in gewisse Handlungen und Thätigkeiten gelegt worden ist. Damit fällt dieses Ziel unter die Güter der Seele und nicht unter die äusseren. Auch stimmt es mit meiner Ansicht, wenn sie sagen, dass der Glückselige gut lebe und handle; denn man bezeichnet beinahe allgemein die Glückseligkeit als eine Art von gutem Leben und gutem Handeln.

Neuntes Kapitel.

Auch scheint alles, was man bisher in der Glückseligkeit gesucht hat, in dem hier von mir Gesagten enthalten zu sein. Denn Manchem gilt die Tugend als die Glückseligkeit, Anderen die Klugheit, Anderen eine gewisse Weisheit, Andere fügen zu diesem oder zu einzelnem davon noch die Lust; wenigstens soll die Lust dabei nicht fehlen dürfen; Andere nehmen auch noch den äusseren Segen hinzu. [32]) Einzelne dieser Ansichten sind von vielen und von alten Philosophen ausgesprochen

worden; andere zwar nur von wenigen aber berühmten Männern und schwerlich werden diese sämmtlich die Wahrheit ganz verfehlt, vielmehr werden sie Einzelnes und das Meiste wohl richtig erfasst haben. Mit denen nun, welche die Tugend oder eine Tugend für die Glückseligkeit erklären, stimmt meine Ansicht; denn zur Tugend gehört eine sie verwirklichende Thätigkeit, denn es ist ein grosser Unterschied, ob man das höchste Gut in ein Besitzen oder in ein Gebrauchen und ob man es in ein Haben oder in ein Thun setzt. Das blosse Haben gestattet, dass trotzdem nichts Gutes ausgeführt wird, wie z. B. bei einem Schlafenden oder sonst ganz Unthätigen; bei der Thätigkeit ist dies aber nicht möglich, denn diese handelt nothwendig und handelt gut. So wie bei den olympischen Spielen nicht die Schönsten und Stärksten, sondern die Kämpfenden (denn nur unter diesen befinden sich die Sieger) bekränzt werden, so werden auch im Leben nur die, welche handeln, des Schönen und Guten mit Recht theilhaftig. Ihr Leben ist auch an sich mit Lust verbunden; denn die Freude ist ein Zustand der Seele und Jedem gewährt dasjenige Lust, was er liebt; so dem Pferdeliebhaber das Pferd und dem, der das Schauspiel liebt, dieses. Ebenso ist auch das Gerechte dem angenehm, der es liebt und überhaupt das Tugendhafte dem, der die Tugend liebt. Die Lustgefühle der Menge gerathen mit einander in Widerspruch, weil sie keine natürlichen sind; dagegen gewährt dem, der das sittlich Schöne liebt, das von Natur Angenehme Lust, und dies sind die tugendhaften Handlungen; mithin gewähren diese ihnen auch Lust und zwar als solche. Ihr Leben bedarf der Lust nicht wie eines Umhängsels, sondern es hat die Lust in sich selbst; denn nach den von mir gegebenen Ausführungen ist der, welcher sich an seinen Handlungen nicht erfreut auch nicht gut; denn Niemand wird den, welcher sich am Rechthandeln nicht erfreut, gerecht und den, welcher sich an freigebigen Handlungen nicht erfreut, freigebig nennen und gleiches gilt von den anderen Handlungen. Wenn dies also sich so verhält, so sind die tugendhaften Handlungen an sich selbst angenehm und auch gut und schön und zwar beides im höchsten Grade, wenn anders der Tugendhafte richtig über sie urtheilt und er urtheilt so wie ich eben gesagt

habe. Also ist die Glückseligkeit zugleich das Beste, Schönste und Angenehmste; auch die Aufschrift am Tempel in Delphi trennt dies nicht, welche lautet:

„Am Schönsten ist das Gerechteste; am Erwünsch-„testen ist die Gesundheit; aber das Angenehmste ist, „wenn man erlangt, was man liebt.“

Denn den besten Thätigkeiten wohnt dies alles inne und ich habe diese oder die eine allerbeste von ihnen für die Glückseligkeit erklärt.

Indess bedarf die Glückseligkeit, wie gesagt, auch der äusseren Güter; denn dem Mittellosen ist es unmöglich oder schwer, das Schöne zu vollbringen, da vieles gleichsam nur durch Werkzeuge, d. h. durch Freunde oder vermittelst des Vermögens und der staatlichen Macht vollführt werden kann. Der Mangel an dergleichen befleckt dies Glück; z. B. der Mangel an guter Geburt oder an guten Kindern, oder an Schönheit; denn wer an Gestalt ganz hässlich oder wer von niederer Abkunft oder einsam und kinderlos ist, ist nicht sehr glücklich und noch weniger der, welcher ganz schlechte Kinder oder schlechte Freunde hat, oder wer seine guten Kinder und Freunde durch den Tod verloren hat. Deshalb bedarf die Glückseligkeit, wie ich gesagt, auch solcher äusseren Güter. Manche haben deshalb die Glückseligkeit mit solchem äusseren Glücke und Andere mit der Tugend für ein und dasselbe erklärt. [33])

Zehntes Kapitel.

Daher entsteht auch der Zweifel, ob die Glückseligkeit durch Unterricht oder durch Gewohnheit oder durch sonst eine Uebung, oder ob sie durch eine göttliche Fügung oder durch Zufall erlangt werde? [34]) Wenn es nun überhaupt Gaben der Götter für die Menschen giebt, so wird auch die Glückseligkeit dazu gehören und zwar um so mehr, als sie das Beste der menschlichen Güter ist. Indess gehört dies wohl mehr zu einer anderen Untersuchung; aber selbst wenn die Glückseligkeit nicht von den Göttern uns zugetheilt wird, sondern durch Tugend oder eine Art von Lernen oder Uebung erlangt wird, scheint sie zu dem Göttlichsten zu gehören; denn der Kampfpreis und das Ziel der Tugend muss doch das Beste

und etwas Göttliches und Seliges sein. Dann wäre auch die Glückseligkeit für Viele erreichbar; denn Alle, welche nicht für die Tugend verstümmelt sind, würden sie dann durch ein gewisses Lernen und Sorgfalt erreichen können. Da es nun besser ist, auf diese Weise statt durch Zufall glücklich zu sein, so wird es sich wohl auch so verhalten, da ja alles Natürliche so eingerichtet ist, dass es möglichst schön sich verhalte. Dies gilt auch für die Kunst und jedwede Ursache und am meisten für die letzte. Dagegen wäre es sehr fehlerhaft, das Grösste und Beste dem Zufall zu überlassen. Uebrigens ergiebt sich das Gesuchte auch aus dem Begriffe, wonach die Glückseligkeit als eine gewisse tugendhafte Thätigkeit der Seele bestimmt worden ist, denn ein Theil der übrigen Güter ist dann nothwendig mit ihr verbunden und das Helfende und Nützliche ist als Werkzeug ihr zugehörig. Auch stimmt dies mit dem anfänglich Gesagten, wo ich das Ziel der Staatskunst für das Beste erklärt habe. Diese wendet ja die grösste Sorgfalt darauf, den Bürgern gewisse Eigenschaften beizubringen und sie zu guten Menschen, welche das Schöne vollbringen, zu machen. Auch nennt man mit Recht den Stier und das Pferd und andere Thiere nicht glücklich, denn keines derselben kann einer solchen Thätigkeit theilhaftig gemacht werden. Auch die Kinder sind deshalb noch nicht glückselig, da sie ihrer Jugend wegen noch nicht so handeln können und wenn sie doch so genannt werden, so geschieht es nur in Hoffnung auf ihre spätere Glückseligkeit; denn es gehört, wie ich bemerke, zur Glückseligkeit die ganze Tugend und ein ganzes Leben. Dasselbe ist gar vielem Wechsel und mancherlei Zufällen unterworfen, und selbst der, welchem es am Besten geht, kann im Alter noch von schweren Unglücksfällen betroffen werden, wie in den Heldengedichten von Priamos erzählt wird. Niemand wird den, welchen solche Zufälle treffen und welcher sein Leben in Elend beschliesst, glückselig preisen.

Elftes Kapitel.

Soll man nun deshalb keinen Menschen, so lange er lebt, für glückselig erklären, sondern nach Solon's Aus-

spruch erst das Ende abwarten? Nähme man dies an, wäre da also der Mensch erst glücklich, wenn er gestorben wäre? Sollte dies aber nicht widersinnig sein, besonders für mich, der ich die Glückseligkeit für eine gewisse Thätigkeit erkläre? Wenn man aber einen Todten nicht glückselig nennen kann und auch Solon dies nicht hat sagen wollen, sondern nur dass man dann erst den Menschen sicher glücklich preisen könne, wenn er ausserhalb der Uebel und Unglücksfälle sich befindet, so hat auch dies noch sein Bedenken, weil es selbst für den Verstorbenen doch noch ein Uebel und ein Gutes geben dürfte, wie dies ja auch für einen Lebenden, der aber nichts empfindet, möglich ist. Dahin gehören z. B. Ehre und Schande und der Kinder und Nachkommen Wohlergehn und Unglück. Auch liegt noch darin ein Bedenken, dass für den, welcher bis in sein Alter glücklich gelebt und demgemäss gestorben ist, mancherlei Wechsel bei seinen Nachkommen eintreten kann. Manche derselben können gut sein und ein demgemässes glückliches Leben führen; andere aber das entgegengesetzte. Offenbar können also die Nachkommen sich in sehr verschiedener Weise zu ihren Voreltern verhalten, und es wäre doch widersinnig, wenn der Todte sich dann mit veränderte und bald glücklich, bald unglücklich würde; aber ebenso verkehrt wäre es, wenn die Eltern nicht wenigstens auch eine gewisse Zeit von dem, was ihre Nachkommen trifft, mitberührt würden.

Ich muss indess auf das erste Bedenken zurückkommen, dann wird sich leicht auch dies letztere aus ihm lösen lassen. Wenn man auf das Ende sehen und erst dann Jemand glücklich preisen soll und zwar nicht als einen der glücklich ist, sondern als einen, der es vorher gewesen ist, wäre es da nicht verkehrt, den glücklichen Zustand Jemandes, wie er jetzt besteht, nicht für wahr gelten zu lassen, weil man die Lebenden wegen der Wechselfälle nicht glücklich preisen will und weil man die Glückseligkeit für etwas Bleibendes hält, was nicht leicht dem Wechsel unterworfen ist und weil dss Glück bei jenen sich oft in Unglück verdreht? Offenbar müsste man, wenn man so den Zufällen folgen wollte, denselben Menschen bald glücklich und bald unglücklich nennen und den Glücklichen für eine Art Chamäleon erklären

und für Einen, der auf schwachen Füssen steht. Sollte es nicht vielmehr lafsch sein, sich hier von den Glücksfällen bestimmen zu lassen, da in ihnen weder das Gute noch Schlechte enthalten ist, sondern das menschliche Leben, wie gesagt, derselben nur zur Hülfe bedarf, während die Hauptsache bei der Glückseligkeit die tugendhafte Thätigkeit ist, so wie bei dem unseligen Zustande die entgegengesetzte Thätigkeit. Dies wird auch durch die hier erörterten Zweifel bestätigt, da in keinem menschlichen Thun eine solche Festigkeit, wie in dem tugendhaften Handeln besteht; es ist selbst bleibender, als die Kenntnisse; uud selbst von diesen sind die geehrtesten auch die bleibendsten, weil der Glückliche am meisten und am ununterbrochendsten in ihnen lebt und deshalb sie am wenigsten vergessen wird.

So wird also das Gesuchte dem Glücklichen bleiben und er wird sein Lebenlang sich so verhalten. Immer, oder am meisten von Allen wird er das Tugendhafte thun und erforschen, und er wird die Unglücksfälle anständig und in jeder Hinsicht durchaus maassvoll ertragen, als ein wahrhaft guter und tüchtiger Mann ohne Tadel. Von den mancherlei Zufällen, die ihn treffen, sind einzelne bedeutend, manche gering und es ist klar, dass die kleinen Glücks- wie Unglücksfälle sein Leben nicht stören werden, und dass die grösseren und häufigeren Glücksfälle sein Leben glücklicher machen werden (denn sie verzieren von Natur das Leben und er wird einen schönen und guten Gebrauch von ihnen machen), während die Unglücksfälle den Glücklichen allerdings bedrücken und betrüben werden, da sie Trauer erwecken und die Thätigkeit vielfach erschweren. Allein auch hier wird das Schöne bei ihm hindurchleuchten, wenn er die vielen und schweren Unglücksfälle leicht erträgt und zwar nicht aus Gefühllosigkeit, sondern aus Edelsinn und Grossherzigkeit. Ist also die Thätigkeit, wie gesagt, die Hauptsache im Leben, so kann keiner der Glückseligen unglücklich werden, da er niemals das Hassenswerthe und Schlechte thun wird. Der wahrhaft Gute und Verständige wird alle Zufälle anständig ertragen und immer das thun, was unter jedesmaligen Umständen das Beste ist, wie ja auch ein guter Feldherr sein Heer, wie es eben zur Zeit ist, so gut als möglich zum Kriege verwendet

und wie ein Schuhmacher aus dem Leder, wie er es eben zur Zeit bekömmt, die möglichst besten Schuhe macht und wie Alle so in den anderen Künsten verfahren. Ist dies richtig, so kann der Glückliche niemals elend werden, wenn er auch nicht gerade glückselig sein wird, im Fall ihn solches Unglück, wie den Priamos trifft. Auch ist er nicht wandelbar und wechselnd in der Farbe; denn er wird in seiner Glückseligkeit nicht leicht durch traurige Zufälle erschüttert werden, es müssten denn grosse und viele ihn treffen. Aus solchen wird er zwar nicht in kurzer Zeit sich wieder glücklich erheben, aber wohl zuletzt nach längerer Zeit, wenn ihm wieder Grosses und Schönes zu Theil geworden ist. Weshalb sollte man da den, welcher nicht blos zufällig eine Zeit lang, sondern sein ganzes Leben der vollen Tugend gemäss handelt und dabei mit den äusseren Gütern genügend ausgestattet ist, nicht glücklich nennen? Oder ist nicht vielmehr noch hinzuzufügen, „wenn er so fortleben und in dieser Weise sein Leben beschliessen wird?" Da das Kommende uns unbekannt ist, und wir die Glückseligkeit als ein in jeder Hinsicht durchaus vollendetes Ziel hingestellt haben? Ist dies richtig, so werden wir von den Lebenden diejenigen, welche sich so, wie hier dargelegt worden, befinden und befinden werden, glückselig, d. h. glückselige Menschen nennen. So viel sei hierüber festgestellt. [35])

Dass nun die Schicksale der Nachkommen und der Freunde überhaupt auf die Glückseligkeit keinen Einfluss haben sollten, scheint sehr lieblos und ein Widerspruch mit der allgemeinen Meinung; indess da die Begegnisse sehr verschieden und mannichfach sind, und manche mehr, andere weniger uns berühren, so erscheint eine Erörterung der einzelnen lang und ohne Ende und es wird genügen, wenn ich im Allgemeinen und im Umriss darüber spreche. So wie nun schon manche von den eignen Unglücksfällen das Leben schwer bedrücken, andere aber leichter zu ertragen sind, so verhält es sich auch mit den die Freunde treffenden Unglücksfällen und der Unterschied, je nachdem die Unfälle den Lebenden oder den Verstorbenen treffen, ist noch grösser als der, ob die Verbrechen und das Schreckliche in den Trauerspielen als vorausgegangene oder als gegenwärtige dargestellt

worden. Deshalb ist auch dieser Unterschied mit in Betracht zu ziehen, vor allem aber zu erwägen, ob die Todten noch eines Gutes oder Uebels theilhaftig sind. Sollte nun auch etwas davon, sei es ein Gutes oder ein Uebel, zu ihnen durchdringen, so dürfte es doch überhaupt oder wenigstens für sie nur als etwas Schwaches und Kleines sich zeigen, oder doch wenigstens nur von solcher Grösse und Beschaffenheit sein, dass es die Unglücklichen nicht glücklich machen, noch den Glücklichen ihr Glück entziehen kann. Sonach werden die guten Handlungen der Freunde, ebenso wie ihre schlechten, auf die Verstorbenen zwar einen Einfluss haben, aber doch nur von der Art und dem Grade, dass die Glücklichen dadurch nicht unglücklich werden, noch sonst etwas Anderes der Art erleiden. [36])

Zwölftes Kapitel.

Nachdem dies ins Klare gebracht worden, will ich untersuchen, ob die Glückseligkeit mehr zu dem Lobenswerthen oder mehr zu dem Preiswürdigen gehört; denn ein blosses Vermögen ist sie offenbar nicht. Alles Lobenswerthe scheint nun vermöge einer Beschaffenheit und wegen einer Beziehung zu Etwas gelobt zu werden; so lobt man den Gerechten, den Tapfern und überhaupt den Guten und die Tugend wegen ihrer Handlungen und Werke und so lobt man auch den Starken und den guten Läufer und sonst Jeden, weil er ein solcher geworden und wegen seines Verhaltens zu etwas Gutem und Tüchtigem. Dies erhellt auch aus dem, den Göttern gespendeten Lobe; denn indem sie hierbei mit uns verglichen werden, erscheint solches Lob lächerlich, und dies kommt, wie gesagt, davon, dass das Lob durch eine Beziehung erfolgt. Wird nun Lob solchen Wesen ertheilt, so erhellt, dass für die Besten es ein Lob nicht giebt, sondern etwas Grösseres und Besseres, wie auch die Erfahrung zeigt; denn wir preisen die Götter glücklich und selig und ebenso preisen wir die göttlichsten der Menschen glücklich. Ebenso verhält es sich mit den Gütern; denn Niemand lobt die Glückseligkeit so wie das Gerechte, sondern er preiset sie wie etwas Göttlicheres und Besseres. Auch Eudoxos [36b]) hat gut ausgeführt, dass der Lust

der höchste Preis gebühre, denn indem man sie nicht lobe, obgleich sie doch ein Gut sei, erhelle, meint er, dass sie besser als das Lobenswerthe sei und ein solches sei der Gott und das höchste Gute, denn darauf werde auch das Andere bezogen. Das Lob gebührt mämlich der Tugend, da man durch sie zu schönen Handlungen befähigt wird, aber ein Preisgesang gebührt den Werken und zwar sowohl denen des Körpers, wie denen der Seele. Indess gehört die genauere Bestimmung hierüber wohl für die, welche Preisgesänge ausarbeiten; für uns ist aber aus dem Gesagten klar, dass die Glückseligkeit zu dem Preiswürdigen und Vollendeten gehört. Dies muss auch schon deshalb so sein, weil sie das Erste und der Anfang ist, denn um ihretwillen thun Alle alles Uebrige; der Anfang und der Grund der Güter gilt uns aber als etwas Preiswürdiges und Göttliches. [37])

Dreizehntes Kapitel.

Wenn nun die Glückseligkeit eine der vollendeten Tugend entsprechende Thätigkeit der Seele ist, so habe ich nun die Tugend zu betrachten, da man dann auch leicht über die Glückseligkeit eine bessere Einsicht erlangen wird. Um die Tugend scheint auch der wahrhafte Staatsmann sich am meisten zu bemühen, da er die Bürger tugendhaft und gehorsam den Gesetzen zu machen sich bemüht. Ein Beispiel davon haben wir an den Gesetzgebern der Kreter und Lakedämonier und wohl noch an einigen anderen solchen. Wenn sonach diese Untersuchung zur Staatswissenschaft gehört, so erhellt, dass diese Ermittelung auch meiner anfänglichen Absicht entspricht. Indess kommt es hier nur auf die menschliche Tugend an, da ich auch nur das menschlich-Gute und die menschliche Glückseligkeit untersucht habe. Als menschliche Tugend gilt mir aber nicht die Tugend des Körpers, [38]) sondern die der Seele, da ich ja auch die Glückseligkeit als eine Thätigkeit der Seele bezeichnet habe. Ist dem so, so muss dsr Staatsmann auch eine gewisse Kenntniss von der Seele haben, wie der, welcher für die Augen sorgt, eine gewisse Kenntniss von dem ganzen Körper hat und zwar jener um so mehr, als die Staatskunst geehrter und besser als die Heilkunst ist. Nun beschäfti-

gen sich die einsichtigeren Aerzte viel mit der Erkenntniss des Körpers, und deshalb hat auch der Staatsmann sich mit der Seele zu beschäftigen, aber nur um jener Güter willen und nur so weit als diese es erfordern. Eine genauere Untersuchung dürfte auch für die hier vorliegende Aufgabe zu mühsam sein. Uebrigens ist in meinen gemeinverständlichen Abhandlungen über die Seele Manches bereits genügend gesagt worden, wovon sie Gebrauch machen mögen; insbesondere dass die Seele einen unvernünftigen und einen vernünftigen Theil hat. Ob aber diese so wie die Theile des Körpers und alles Theilbare getheilt sind, oder ob sie nur dem Begriffe nach trennbar, von Natur aber untrennbar sind wie die hohle und die erhabene Seite am Umring des Kreises, ist für das Gegenwärtige ohne Bedeutung. Der unvernünftige Theil der Seele ist auch den Pflanzen gemein und ich verstehe darunter die Ursache der Ernährung und des Wachsthums. Eine solche Kraft der Seele wird man bei jedem Ernährten und bei der Frucht im Mutterleibe annehmen müssen, ebenso bei den ausgewachsenen Geschöpfen; diese hat wenigstens mehr für sich, als irgend eine andere Kraft. In dieser Kraft ist nun zwar eine allgemeine Tugend enthalten, aber sie kann nicht als die menschliche Tugend gelten; denn dieser Theil und diese Kraft scheinen hauptsächlich im Schlafe wirksam zu sein, während der Gute wie der Schlechte während des Schlafes am wenigsten zu erkennen ist, weshalb man auch sagt, dass für die Hälfte des Lebens die Glücklichen sich von den Unglücklichen nicht unterscheiden. Dies ist auch nicht auffallend, da der Schlaf eine Unthätigkeit der Seele in soweit ist, als es bei ihr sich um Sittliches oder Unsittliches handelt. Nur soweit einzelne Regungen sich ein wenig in den Schlaf hinein erstrecken, werden die Traumbilder der sittlichen Menschsn besser sein, als die sonstiger Menschen.

Dies mag genug sein und ich lasse den ernährenden Theil der Seele bei Seite, da er von Natur an der menschlichen Tugend keinen Theil hat. Auch eine andere Seite der Seele scheint ohne Vernunft zu sein, obgleich sie in einer gewissen Weise daran Theil hat. Denn man lobt die Vernunft sowohl bei dem Mässigen wie bei dem Unmässigen und überhaupt das in der Seele, was Vernunft hat,

da es richtig zu dem Besten auffordert; aber es zeigt sich beim Menschen auch ein anderes von Natur gegen die Vernunft Gerichtetes, welches mit ihr streitet und ihr sich entgegenstemmt. Wie nämlich gelähmte Glieder des Körpers, wenn man sie nach rechts wenden will, sich umgekehrt nach links drehen, so verhält es sich auch bei der Seele, wo die Begierden des Unmässigen zu dem Entgegengesetzten treiben, nur dass man bei dem Körper die Verkehrung sieht, bei der Seele aber nicht. Indess wird man nichtsdestoweniger auch in der Seele etwas neben der Vernunft annehmen müssen, was gegen die Vernunft sich stemmt und ihr entgegentritt. Wie dasselbe sich unterscheidet, ist hier gleichgültig. Indess scheint es auch, wie gesagt, der Vernunft nicht ganz zu entbehren; denn es gehorcht bei dem Mässigen der Vernunft und ist bei dem sich selbst Beherrschenden und bei dem Tapferen vielleicht noch gehorsamer, da bei diesen alles mit der Vernunft übereinstimmt. Doch zeigt sich auch der unvernünftige Theil der Seele als ein zwiefacher; der pflanzenähnliche hat an der Vernunft gar keinen Antheil; aber der Theil, in dem die Begierden und überhaupt das Begehren enthalten sind, hat an der Vernunft insoweit Theil, als er auf sie hört und ihr gehorcht. In diesem Sinne sagt man auch, dass man dem Vater oder den Freunden folge, aber nicht in dem Sinne, wie das Folgen in der Mathematik stattfindet. [39]) Dass das Unvernünftige gewissermaassen durch die Vernunft bestimmt wird, zeigen auch die Ermahnungen und alle tadelnde oder lobende Verhaltungen. Wenn also auch dieser Theil der Seele Vernunft haben muss, so ist das Vernünftige ebenfalls zwiefacher Art; das eine ist hauptsächlich und an sich selbst vernünftig; das andere ist es so, wie das, was dem Vater folgt. Auch die Tugenden werden hiernach eingetheilt; manche heissen Tugenden des Verstandes, andere Tugenden des Charakters; so gehören die Weisheit, die Einsicht, die Klugheit zu jenen, und die Freigebigkeit und die Selbstbeherrschung zu letzteren. Denn wenn man über den Charakter spricht, so sagt man nicht, dass Jemand weise oder einsichtig sei, sondern dass er sanft oder mässig sei; aber man lobt auch den Weisen wegen seiner Neigungen und nennt die lobenswerthen Neigungen oder Gemüthsrichtungen Tugenden. [40])

Zweites Buch.[41])

Erstes Kapitel.

Wenn sonach die Tugend eine zwiefache ist un
zwar eine geistige und eine sittliche,[42]) so bildet und ver
mehrt sich erstere hauptsächlich durch Unterricht; si
bedarf deshalb der Erfahrung und Zeit; dagegen bilde
sich die sittliche durch die Gewöhnung oder Sitte, wes
halb sie auch ihren Namen mit einer kleinen Verände
rung von der Sitte erhalten hat. Hieraus erhellt auch
dass keine der sittlichen Tugenden uns von der Natu
gegeben wird; denn alles Natürliche kann durch Gewöh
nung nicht geändert werden, so kann z. B. der Stein
welcher von Natur nach Unten treibt, nicht durch Ge
wöhnung zur Bewegung nach Oben gebracht werden
selbst wenn man ihn durch tausendmaliges in die Höh
Werfen daran gewöhnen wollte, und ebenso wenig kan
das Feuer zur Bewegung nach Unten, noch sonst etwa
Natürliches zu etwas gegen seine Natur gewöhnt werden
Deshalb haben wir die Tugenden nicht von Natur un
auch nicht gegen die Natur, sondern wir haben die An
lage zu ihrer Erlangung, aber müssen sie durch Gewöh
nung vollständig erwerben. Auch bringen wir bei dem
was wir von Natur besitzen, vorerst nur das Vermöge
dazu mit und erreichen erst nachher die Verwirklichun
wie aus dem Wahrnehmen erhellt, wo man nicht au
dem häufigen Sehen oder Hören den betreffenden Sin
erlangt, sondern umgekehrt in Folge dessen Besitzes ih
gebraucht, also nicht vermittelst des Gebrauchs ihn e
langt. Mithin gewinnt man auch die Tugenden durc
vorgängige Ausübung, wie dies auch bei anderen Künste
der Fall ist; denn das, was man thun soll, wenn ma

es gelernt hat, das lernt man durch Thun; so wird man ein Baumeister durch Bauen und ein Citherspieler durch Citherspielen und ebenso wird man gerecht durch gerechtes Handeln und mässig durch mässiges Verhalten und tapfer durch tapferes Verhalten. Dafür spricht auch das, was in dem Staate geschieht; die Gesetzgeber machen die Bürger durch Gewöhnung zu guten; dies ist die Absicht jedes Gesetzgebers und wenn er das nicht gut ausführt, so fehlt er; eine gute Staatsverfassung unterscheidet sich dadurch von einer schlechten. Auch entsteht und vergeht jede Tugend wie jede Kunst aus demselben Verhalten und durch dasselbe Verhalten;[43]) so werden durch das Citherspielen die guten und die schlechten Spieler und dasselbe gilt für die Baumeister und alle Uebrigen; aus dem guten Bauen werden die guten Baumeister und aus dem schlechten Bauen die schlechten. Wäre es nicht so, so brauchte man keinen Lehrer, sondern Jedermann würde von selbst ein guter oder schlechter Meister. Ebenso verhält es sich nun mit den Tugenden; indem man im Umgange und Verkehr mit den Menschen handelt, wird man gerecht oder ungerecht; indem man in schwere Gefahren sich begiebt und sich an Furcht oder an Muth gewöhnt, wird man feige oder tapfer. Auch mit den Begierden und dem Zorne verhält es sich so; Manche gewinnen die Herrschaft über sich und werden sanft; Andere werden zuchtlos und aufbrausend, indem Diese in solcher Weise sich in ihren Leidenschaften gehen lassen; Jene aber auf diese Weise sich davon befreien. Mit einem Worte: Aus dem gleichmässigen Handeln bilden sich dauernde Gemühtsrichtungen; deshalb muss man sein Handeln demgemäss einrichten, denn so wie dieses beschaffen ist, bilden sich auch die dauernden Gemüthsrichtungen. Deshalb ist es keine Kleinigkeit, ob man gleich von Jugend auf sich so oder so gewöhnt; vielmehr kommt hierauf sehr viel oder vielmehr Alles an.[44])

Zweites Kapitel.

Da nun die gegenwärtige Untersuchung nicht des Wissens wegen erfolgt, wie es bei den anderen Untersuchungen der Fall ist, (denn wir betrachten hier die

Tugend nicht, um zu wissen, was sie ist, sonder selbst gut zu werden, da die Untersuchung sonst k Nutzen hätte),[45] so sind die Handlungen in Betrac ziehen und die Art, wie sie zu vollziehen sind; den sind, wie gesagt, die Hauptsache, und nach ihne stimmt sich die Beschaffenheit unserer Neigungen Richtungen.

Dass man nun nach der rechten Vernunft zu deln habe, ist allgemein anerkannt und dieser Sat hier die Grundlage bilden; erst später werde ich hie weiter handeln und darlegen, was die rechte Vernun und wie sie sich zu den sittlichen Tugenden verhä Auch setze ich darin Uebereinstimmung voraus, dass Untersuchung über das Handeln zweckmässig nur im riss und nicht mit voller Genauigkeit geschehen k denn schon im Beginn habe ich bemerkt, dass jede tersuchung sich nach ihrem Stoffe zu richten habe Betreff des Handelns und des Nützlichen giebt es so nig ein völlig Feststehendes wie bei dem, was gesun und wenn dies schon für die allgemeinen Begriffe gil kann um so weniger die Darstellung des Einzelnen nauigkeit bieten, denn sie fällt unter keine Kunst keinen Befehl, vielmehr müssen die Handelnden i selbst die rechte Zeit erspähen, wie dies auch i Heilkunst und in der Steuermannskunst geschiel Aber trotzdem, dass es mit der gegenwärtigen U suchung sich so verhält, muss man doch versuchen Hülfe zu gewinnen. Zuerst erwäge man, dass hie Gegenstand von Natur so beschaffen ist, dass er so durch ein Zuwenig, wie durch ein Zuviel zu Grunde (denn für das Unbekannte muss man das Bekannt Beweis benutzen) wie man an der Körperstärke un der Gesundheit sieht. Sowohl die übermässigen, wi zu geringen Körperübungen verderben die Körper und ebenso ist das übermässige und das zu wenige Tri und Essen für die Gesundheit nachtheilig, während das Angemessene schafft, vermehrt und erhält. Eb ist es mit der Selbstbeherrschung, der Tapferkeit den übrigen Tugenden: wer alles fürchtet und flieht bei nichts Stand hält, wird feige und wer gar n fürchtet, sondern auf alles losgeht, wird tollkühn. Eb wird der, welcher sich jeder Lust hingiebt und k

enthält, zügellos und wer sie gänzlich flieht, wie die
...ern[47b]) wird stumpfsinnig. Die Mässigkeit und
...ferkeit gehen sowohl durch das Zuviel wie durch das
...wenig unter; wenn aber die Mitte gehalten wird, blei-
... sie bewahrt.

Indess kommt nicht blos das Entstehen und Wachsen
... Untergehen von ein und demselben und aus ein und dem-
...ben, sondern auch die wirklichen Thätigkeiten entstehen
... ein und demselben;[47c]) denn auch bei allen bekann-
... Thätigkeiten, z. B. bei der Körperstärke, verhält es
...h so; sie bildet sich, wenn man viel Nahrung zu sich
...mt und viele Anstrengungen aushält, und der Starke
...mag wieder am besten dies zu leisten. Ebenso ver-
...t es sich auch mit den Tugenden. Indem man sich
... Lust enthält, wird man mässig und ist man mässig
...worden, so kann man sich am leichtesten der Lust ent-
...ten. Ebenso ist es mit der Tapferkeit; indem man
...h gewöhnt, das Furchtbare zu verachten und davor
...ht zurückzuweichen, wird man tapfer und ist man
...fer geworden, so wird man am leichtesten das Furcht-
...re aushalten können. Als Zeichen einer solchen dauern-
...n Gemüthsrichtung dient die Lust oder der Schmerz,
... dem Gethanen hinzutritt. Wer sich der sinnlichen
...st enthält und sich dieses Enthaltens erfreut, der ist
...ssig und wen dies schmerzt, der ist unmässig; und
...r das Schreckliche ruhig erwartet und sich dessen er-
...ut und nicht davon betrübt wird ist tapfer, während
... darüber Betrübte feig ist. Die sittliche Tugend hat
...mit der Lust und dem Schmerze zu thun; wegen der
...st thut man das Schlechte und wegen des Schmerzes
...thält man sich des Sittlich-Schönen. Deshalb muss
...n, wie Plato sagt, gleich von Jugend auf so geleitet
...rden, dass man sich über diejenigen Dinge erfreut und
...trübt, über welche es sich so gehört; dies ist die rich-
...e Erziehung. Auch haben es alle Tugenden mit dem
...ndeln oder Leiden zu thun; auf jedes Leiden und je-
... Handeln folgt aber eine Lust oder ein Schmerz und
...shalb haben die Tugenden es mit der Lust und
...m Schmerze zu thun. Dies erhellt auch aus den
...shalb geschehenden Züchtigungen; sie sind eine Art
...ilmittel und alle Heilmittel sind es durch ihre entge-
...ngesetzte Natur. Auch bezieht, wie ich früher gesagt

habe, jede Richtung und Neigung der Seele, vermöge deren sie schlechter oder besser wird, ihrer Natur nach sich auf ein und dasselbe und hat davon ihre Natur; denn man wird durch die Lust und den Schmerz schlecht, indem das Verfolgen oder Fliehen derselben bei solchen Arten, oder zu solcher Zeit oder in solcher Weise geschieht, wie es nicht sein soll, oder wie sonst hier die Regeln aufgestellt werden. Deshalb definiren Manche die Tugenden als eine Art von Unempfindlichkeit und Ruhe; dies ist indess nicht richtig, weil dieser Ausspruch zu allgemein lautet, und nicht hinzugefügt ist: So weit die Tugend eine Unempfindlichkeit sein soll oder nicht sein soll und für die Zeit, wo sie das sein soll und was sonst noch für Beschränkungen hier hinzuzufügen sind.

Ich gehe also davon aus, dass die Tugend in dem besten Handeln in Bezug auf Lust und Schmerz besteht, und dass bei dem Laster das Umgekehrte Statt hat. Dies wird auch dadurch noch klarer, dass das, was man begehrt und das, was man flieht, ein dreifaches ist; nämlich das Sittlich-Schöne, das Nützliche und das Angenehme und als deren drei Gegentheile, das Schlechte, das Schädliche und das Schmerzliche, und dass der gute Mensch sich in Bezug auf alles dies richtig verhält, der schlechte aber fehlerhaft. Insbesondere gilt dies für die Lust, da diese allen lebenden Wesen gemeinsam ist und zu allem, wozu man sich entschliesst, mit hinzutritt; denn auch das Sittlich-Schöne und das Nützliche ist zugleich angenehm. Auch ist das Lustgefühl bei uns Allen von frühester Kindheit mit grossgezogen und es ist deshalb schwer, dieses Gefühl, was mit dem Leben verwachsen ist, zu vertreiben. Auch werden die Regeln für das Handeln von dem Einen mehr, von dem Anderen weniger nach der Lust und dem Schmerze bestimmt und deshalb dreht sich die ganze Untersuchung nothwendig um die Lust und den Schmerz, da es von grosser Wichtigkeit für das Handeln ist, ob man sich mit Recht oder Unrecht freut oder betrübt. Auch ist es, wie Heraklit sagt, schwerer, mit der Lust als mit der Aufwallung zu kämpfen und die Kunst und die Tugend beschäftigen sich immer mit dem Schwierigeren und durch dieses wird das Gute zum Besseren. Auch deshalb dreht sich jede

Untersuchung über Tugend und Staatskunst, um die Lust und den Schmerz; wer hier sich gut verhält, der ist gut und wer hier sich schlecht verhält, der ist schlecht.

So viel darüber, dass bei der Tugend es sich um den Schmerz und die Lust handelt und dass das, woraus sie entsteht, sie auch vermehrt, und dass sie zu Grunde geht, wenn es nicht so bleibt, und dass die Tugend sich in dem, woraus sie entstanden ist, auch bethätigt.[48])

Drittes Kapitel.

Vielleicht könnte man darüber schwanken, wie es zu verstehen sei, wenn gesagt werde, dass man durch gerechtes Handeln gerecht und durch mässiges Verhalten mässig werde, weil ja der gerecht oder mässig Handelnde bereits gerecht oder mässig sei; wie ja auch die, welche die Sprachlehre oder die Musik betreiben, bereits Sprachkenner und Musiker seien. Sollte es indess selbst bei den Künsten sich wohl nicht so verhalten? Denn es ist ja möglich, dass man etwas der Sprachlehre Gemässes auch aus Zufall oder mit fremder Hülfe machen kann. Deshalb ist Jemand erst dann ein Sprachkenner, wenn er das dazu Gehörende auch sprachgerecht verrichtet, d. h. nach der ihm einwohnenden Sprachwissenschaft. Sodann verhält es sich auch mit den Tugenden hier anders, wie mit den Künsten, denn die Werke der Kunst haben das Gute in ihnen selbst; während es gleichgültig ist, auf welche Art sie entstanden sind; dagegen werden die Werke der Tugend nicht auf jede beliebige Weise gerecht oder mit Mässigkeit vollführt, sondern nur wenn der Handelnde selbst hierbei in einem bestimmten Zustande handelt, d. h. wenn er erstlich wissend handelt, zweitens wenn er bei seinem Entschlusse die Handlung um ihrer selbst willen gewählt hat, und drittens wenn er fest und ohne Schwanken die Handlung vollführt. Von diesen Bedingungen kommt bei den übrigen Künsten nur das Wissen in Betracht, während bei den Tugenden das Wissen nicht viel oder gar nichts bedeutet, das Uebrige aber nicht ein Kleines, sondern das Ganze ausmacht, da aus dem häufigen Ausüben die Gerechtigkeit und die Mässigkeit hervorgeht. Man nennt daher Handlungen

gerecht und maassvoll, sofern sie der Art sind, wie der Gerechte und Mässige sie vollführt und gerecht und mässig ist nicht Jeder, der solche Handlung überhaupt vollführt, sondern nur der, welcher sie so vollführt, wie es die Gerechten und Mässigen thun. Deshalb sagt man mit Recht, dass aus dem gerechten Handeln der Gerechte werde und aus dem maassvollen Handeln der Mässige; ohne solches Handeln wird aber Niemand gut werden. Viele handeln indess nicht so, sondern sie flüchten zur Lehre und glauben durch Philosophiren tugendhaft werden zu können, indem sie es wie die Kranken machen, welche den Arzt zwar sorgsam anhören, aber von seinen Anordnungen nichts befolgen. So wie diese bei solchem Verhalten körperlich sich nicht wohl befinden werden, so wird es bei jenen mit solchem Philosophiren für ihre Seele der Fall sein.[49])

Viertes Kapitel.

Ich habe nunmehr zu untersuchen, was die Tugend ist. In der Seele bestehen dreierlei Zustände; nämlich erstens Gefühle und Affecte, zweitens Vermögen und drittens feste Neigungen oder Richtungen; die Tugend wird also eines von diesen sein. Unter Gefühlen und Affekten verstehe ich die Begierden, den Zorn, die Furcht, die Kühnheit, den Neid, die Dankbarkeit, die Liebe, den Hass, die Sehnsucht, den Eifer, das Mitleiden und überhaupt alle Zustände, aus denen Lust oder Schmerz folgt. Vermögen sind diejenigen Zustände, vermöge deren wir für jene Gefühle und Affekte empfänglich sind, also z. B. vermöge deren wir zornig oder traurig oder mitleidig werden können. Feste Neigungen und Richtungen sind endlich die Zustände, vermöge deren wir uns gut oder schlecht zu den Gefühlen und Affekten verhalten; wenn wir z. B. uns dem Zornigwerden stark und maasslos überlassen, so verhalten wir uns schlecht; wenn es aber nur mässig geschieht, gut; dasselbe gilt für die übrigen Gefühle und Affekte. Die Tugenden und Laster sind nun keine Gefühle und Affekte, denn man heisst nicht in Bezug auf seine Gefühle gut oder schlecht, sondern in Bezug auf seine Tugenden und Laster und man wird

nicht wegen seiner Gefühle und Affekte gelobt oder getadelt (denn der Furchtsame oder Zornige wird nicht gelobt und der Zornige überhaupt wird nicht getadelt, sondern nur der, bei dem es in einer bestimmten Weise [50]) geschieht), sondern man wird wegen der Tugenden gelobt und getadelt. Auch geräth man nicht vorsätzlich in Zorn oder Furcht; dagegen sind die Tugenden etwas vorsätzliches und werden nicht unabsichtlich geübt. Ferner sagt man, dass der Mensch von Gefühlen und Affekten bewegt werde, aber nicht von der Tugend oder dem Laster, sondern hier besteht blos ein bestimmtes Verhalten zu denselben. Deshalb sind die Tugenden auch kein Vermögen, denn nicht durch das Vermögen, überhaupt zu fühlen, gilt man als gut oder schlecht und nicht deshalb wird man gelobt oder getadelt. Auch hat man sein Vermögen von Natur; aber gut oder schlecht ist man nicht von Natur, wie ich früher ausgeführt habe. Wenn sonach die Tugenden weder Gefühle oder Affekte noch Vermögen sind, so bleibt nur übrig, dass sie feste Neigungen und Richtungen sind. Somit ist gesagt, was die Tugend ihrer Gattung nach ist. [51])

Fünftes Kapitel.

Es genügt indess nicht, die Tugend als eine feste Gemüthsrichtung zu bezeichnen, man muss auch angeben, welcher Art diese ist. Hier ist nun zu sagen, dass jede Tugend den Gegenstand, dessen Tugend sie ist, zum Wohlbefinden bringt und sein Wirken zu einem guten macht. So macht die Tugend des Auges das Auge und sein Wirken gut; denn vermöge der Tugend des Auges sieht man gut. Ebenso macht die Tugend des Pferdes es eifrig, so dass es gut läuft, den Reiter trägt und den Feinden Stand hält. [52]) Wenn sich dies nun überall so verhält, so wird auch die Tugend des Menschen eine feste Neigung und Richtung sein, vermöge welcher er gut wird und sein Werk gut verrichtet. Wie dies geschieht, habe ich bereits auseinandergesetzt und es wird noch deutlicher werden, wenn wir die Natur der Tugend näher betrachten. Bei allen Dingen, sowohl den zusammenhängenden wie den getrennten, kann man ein Zuviel, ein

Zuwenig und ein Richtiges annehmen und zwar e
in Bezug auf den Gegenstand an sich oder in Be
uns. Das Richtige ist hier das, was die Mitte z
dem Zuviel und Zuwenig hält. Als Mittleres des
standes gilt mir das, was von beiden äussersten
gleich weit entfernt ist und für alle Dinge ein u
selbe ist. Dagegen nenne ich Mittleres in Bezug
das, was weder ein Uebermaass noch einen Ma
und dies ist nicht ein und dasselbe für Alles. We
zehn und zwei wenig sind, so ist die Sechs die M
Sache nach; denn sie ist ebenso viel mehr als
wie weniger als die Zehn. Dies ist die Mitte n
arithmetischen Verhältniss. Dagegen kann das
für uns nicht so bestimmt werden, denn wenn zeh
zu verzehren zu viel und zwei Pfund zu wenig
wird deshalb der Turnmeister nicht sechs Pfund
nen, da auch dies für den, welcher sie verzehrt,
oder zu wenig sein kann; für den Milo z. B. w
zu wenig und für den Anfänger im Turnen
Dasselbe gilt für den Wettlauf und den Faustka
vermeidet nun jeder Sachverständige das Ueberm
den Mangel und sucht und wählt das Mittlere, a
das Mittlere der Sache nach, sondern das Mitt
uns. Wenn nun jede Wissenschaft dann ihr W
vollbringt, wenn sie auf das Mittlere sieht und zu
ihr Werk hinführt (weshalb man bei gut ausg
Werken zu sagen pflegt, dass man ihnen nichts a
noch zusetzen könne, weil das Uebermaass und
gel das Gute zerstöre, während die Mitte es erha
wenn die guten Künstler, wie man sagt, in Hinb
dieses Mittlere arbeiten und wenn die Tugend,
wie die Natur auch besser und genauer als jed
ist, so wird sie auch nach diesem Mittleren streb
verstehe aber unter Tugend hier nur die Charakte
da nur diese es mit den Gefühlen und Handlu
thun hat und bei diesen sowohl das Uebermaass
Mangel, wie das Mittlere vorkommt. So giebt es
Fürchten und bei dem Muthig-sein, und ebenso
Begehren und Zürnen und Bemitleiden und überh
dem Fröhlich- und Traurig-Sein [53]) ein Zuviel
wenig, was Beides nicht gut ist; geschieht es
rechten Zeit, bei der rechten Veranlassung, g

rechten Personen, aus dem rechten Grunde und in der rechten Weise, so ist es das Mittlere und das Beste, wie es der Tugend beiwohnt. Ebenso giebt es bei den Handlungen ein Uebermaass, einen Mangel und ein Mittleres. Nun hat es die Tugend mit den Gefühlen und Handeln zu thun und hier ist das Uebermaass ein Fehler und der Mangel wird getadelt, das Mittlere aber wird gelobt und als recht anerkannt; und dieses beides sagt man von der Tugend. Daher ist die Tugend eine Art Mitte, da sie auf das Mittlere abzielt und es trifft. Ferner kann das Verfehlen der Mitte auf vielfache Weise geschehen (denn das Schlechte ist unbegrenzt, wie die Pythagoräer meinten, das Gute aber gehört zu dem Begrenzten [54]), während das Treffen des Rechten nur auf eine Art geschieht; deshalb ist jenes leicht und dieses schwer; es ist leicht, das Ziel zu verfehlen, aber schwer, es zu treffen.

Deshalb gehört das Uebermaass und der Mangel zur Schlechtigkeit, die Mitte aber zur Tugend, „denn die „Trefflichen sind einerlei Art, aber vielerlei Art die „Bösen“. [55])

Sechstes Kapitel.

Sonach ist die Tugend eine feste, vorsätzliche Richtung des Gemüths, welche die für uns geltende Mitte einhält und durch die Vernunft bestimmt wird und wie der verständige Mann sie bestimmen würde. Sie ist die Mitte zwischen zwei Lastern, deren eines aus dem Uebermaass, das andere aus dem Mangel hervorgeht, indem diese Laster bei den Gefühlen und Handlungen an dem Gehörigen etwas fehlen lassen oder es überschreiten, während die Tugend die Mitte findet und wählt. Deshalb ist die Tugend nach ihrem Wesen und nach dem, ihr wesentliches Was [56]) ausdrückenden Begriffe, eine Mitte, dagegen in Bezug auf das Beste und das Gute ein Aeusserstes. Indess ist nicht jede Handlung und jedes Gefühl einer Mitte fähig, denn manche sind nur nach der Schlechtigkeit zusammengefasst und benannt, wie die Schadenfreude, die Schamlosigkeit, der Neid und von den Handlungen der Ehebruch, der Diebstahl, der Mord u. s. w. Alle diese und ähnliche werden getadelt, weil sie an sich selbst und nicht blos wegen eines Uebermaasses oder

eines Mangels schlecht sind; man kann deshalb bei solchen niemals recht handeln, sondern nur fehlen und das Gute und das Schlechte bestimmt sich hierbei z. B. bei den Ehebrechen, nicht nach der Person oder der Zeit oder Art, wie es zu geschehen hat, sondern eine solche Handlung ist schlechthin ein Fehler. Ebenso wenig kann man für das Ungerecht- oder Feig- oder Zuchtlossein eine Mitte und ein Uebermaass oder einen Mangel verlangen, denn dann müsste es auch eine Mitte im Uebermaasse und im Mangel und ein Uebermaass des Uebermaasses und einen Mangel des Mangels geben. So wie es für die Mässigkeit und Tapferkeit kein Uebermaass und kein Zuwenig giebt, weil hier die Mitte schon eine Art Aeusserstes ist; so giebt es auch dort weder eine Mitte noch ein Uebermaass oder einen Mangel, sondern, wie man auch handeln mag, bleibt es ein Unrecht. Ueberhaupt giebt es weder bei dem Uebermaasse noch bei dem Mangel eine Mitte, und bei der Mitte kein Uebermaass und keinen Mangel.[57])

Siebentes Kapitel.

Man darf indess dies nicht blos im Allgemeinen aufstellen, sondern muss es auch dem Einzelnen anpassen; denn in den Untersuchungen, welche das Handeln zum Gegenstande haben, sind die allgemeinen Sätze am leersten, während die besonderen wahrhafter sind, weil die Handlungen als einzelne auftreten und deshalb die Sätze damit zusammenstimmen müssen. Dies muss nun aus der Beschreibung der einzelnen Tugenden entnommen werden.[58]) So ist zwischen Furcht und Muth die Tapferkeit die Mitte; das Uebermaass in der Furchtlosigkeit hat keinen Namen (Vieles hat ja keinen Namen) und das Uebermaass in dem Muthig-sein ist die Tollkühnheit; dagegen ist der, welcher in der Furcht zu weit geht und in dem Muthig-sein zurückbleibt, feige. In Bezug auf Lust und Schmerz, jedoch nicht bei allen Arten und auch weniger bei dem Schmerz,[58 b]) bildet die Selbstbeherrschung die Mitte und die Zuchtlosigkeit das Uebermaass. Solche, welche in der Lust zurückbleiben, kommen selten vor; deshalb haben sie auch keinen Namen erhal-

ten, indess sollen sie die Stumpfsinnigen heissen. Für das Geld-Ausgeben und Nehmen ist die Freigebigkeit die Mitte, die Verschwendung das Uebermaass und die Knickerei der Mangel. Das Uebermaass und der Mangel verhält sich hier in entgegengesetzter Weise; es übertreibt der Verschwender das Ausgeben und bleibt in dem Einnehmen zurück; dagegen übertreibt der Geizige es in dem Nehmen und bleibt in dem Ausgeben zurück. Ich deute dies hier nur obenhin an und beschränke mich auf das Hauptsächlichste, da dies hier genügt; später werde ich genauere Bestimmungen geben. In Bezug auf das Geld ergeben sich noch andere Gegensätze; so ist die Grosssinnigkeit eine Mitte (denn der Grosssinnige ist von dem Freigebigen verschieden, bei jenem handelt es sich um Grosses, bei diesem um Kleines) und der geschmacklose und handwerksmässige Luxus ist das Uebermaass und die Kleinlichkeit das Zuwenig. Sie unterscheiden sich von den entsprechenden Zuständen bei der Freigebigkeit; in welcher Weise, wird später gesagt werden. In Bezug auf Ehre und Schande ist die Mitte die Seelengrösse, das Uebermaass ist die sogenannte Aufgeblasenheit und der Mangel die niedrige Gesinnung. So wie sich die Freigebigkeit zu der Grosssinnigkeit verhält, indem es bei jener nur um Kleines sich handelt, so verhält es sich auch bei der Seelengrösse; sie bezieht sich auf die grosse Ehre, während es bei der gewöhnlichen Ehre um Kleineres sich handelt. Man kann nämlich so nach der Ehre streben, wie es sich gehört, aber auch mehr oder weniger; wer in diesem Streben zu weit geht, heisst ehrgeizig; wer zurückbleibt, gleichgültig gegen Ehre; der in der Mitte hat aber keinen Namen. Ebenso sind die Zustände dieser Menschen ohne Namen, nur bei dem Ehrgeizigen heisst sein Zustand Ehrgeiz. Deshalb werden die äussersten Zustände hier den Mittleren mit zugesprochen und wir nennen den in der Mitte Befindlichen bald ehrgeizig, bald nicht-ehrgeizig und wir loben bald den Ehrgeizigen, bald den Nicht-Ehrgeizigen. Weshalb dies geschieht, wird später dargelegt werden. Jetzt wollen wir noch das Uebrige in der begonnenen Weise besprechen. Auch bei dem Zorne giebt es ein Uebermaass, ein Zuwenig und eine Mitte, indess sind sie beinahe namenlos; nennen wir den in der Mitte den Sanften,

so wird man diese Mitte die Sanftmuth heissen müssen. Von den Extremen soll der Uebermässige der Zornige heissen und sein Laster der Jähzorn; der unter der Mitte Bleibende soll der Nicht-Zornige und sein Zuwenig die Zornlosigkeit heissen. Noch giebt es drei andere Mitten, die einander zwar etwas ähneln, aber doch verschieden sind. Sie beziehen sich alle auf den Verkehr der Menschen in Wort und That, aber sie unterscheiden sich dadurch, dass die eine auf das Wahre und die beiden anderen auf das Angenehme gehen, und zwar die eine auf den Scherz, die andere auf allen sonstigen Verkehr. Ich muss auch hierüber sprechen, damit man besser einsehe, dass in Allem die Mitte das Lobenswerthe ist, die äussersten Seiten aber nicht recht und lobens- sondern tadelnswerth seien. Auch hier fehlen für das Meiste die Namen, doch will ich, wie früher, auch hier versuchen, Namen zu finden, um der Deutlichkeit und Verständlichkeit willen. Bei dem Wahren soll nun der Mittlere wahrhaftig und die Mitte die Wahrhaftigkeit heissen; dagegen das Benehmen nach dem Zuviel hier die Prahlerei und der, welcher sie hat, der Prahler und das Benehmen nach dem Zuwenig hier die vorgegebene Unwissenheit und die Person der sich unwissend Stellende heissen. [59]) In Bezug auf das Angenehme des Scherzes heisst der Mittlere der Witzige und sein Verhalten der Witz; das Uebermaass Possenreisserei und der Betreffende ein Possenreisser und der Zurückbleibende bäurisch und sein Verhalten das bäurische Wesen. In Bezug auf das sonst im Leben Angenehme heisse der, welcher so, wie es sich gehört, sich benimmt, der Freund und die Mitte die Freundschaft; der, welcher hier übertreibt, ist, wenn er nichts dadurch erreichen will, der Gefallsüchtige, geschieht es aber um seines Vortheils willen, der Schmeichler; dagegen heisse hierin der Zurückbleibende und in Allem Unangenehme der Streitsüchtige und Mürrische.

Es giebt auch bei den Affekten und dem darauf bezüglichen Verhalten eine Mitte; so ist die Scham keine Tugend und doch wird der Schamhafte gelobt, da auch hier der Eine die Mitte hält und der Andere übertreibt, entweder wie der Schüchterne, welcher Alles scheut, oder wie der, welcher hier zurückbleibt und ganz unverschämt ist. Der Mittlere ist hier der Schamhafte. Die

Entrüstung ist die Mitte zwischen Neid und Schadenfreude; diese Affekte beziehen sich auf das, was unseren Nachbarn Freudiges oder Trauriges begegnet. Der Entrüstete betrübt sich, wenn es denen, die es nicht verdienen, gut geht; der Neidische übertreibt es hierbei, indem er sich über Alle, denen es gut geht, ärgert, und der Schadenfrohe bleibt in der Betrübniss so zurück, dass er vielmehr sich darüber freut. Hierüber weiter zu sprechen wird anderwärts der richtige Ort sein und nach diesem werde ich über die Gerechtigkeit in ihrer zwiefachen Bedeutung sprechen und zeigen, wie jede von Beiden eine Mitte ist und demnächst werde ich auch über die geistigen Tugenden sprechen.[59 b])

Achtes Kapitel.

Indem es somit drei Zustände giebt, zwei schlechte nach dem Uebermaasse und dem Mangel hin und einem guten in der Mitte, so bilden sie alle drei gleichsam Gegensätze gegeneinander; denn die äussersten Seiten sind sowohl gegeneinander, wie gegen die Mitte Gegensätze und die Mitte ist es gegen die beiden äussersten Seiten. So wie das Angemessene gegen das Kleinere grösser und gegen das Grössere kleiner ist, so übertreffen die mittleren Zustände die, welche ein Zuwenig sind, aber bleiben gegen die übermässigen zurück. Dies gilt sowohl für die Affekte, wie für die Handlungen. So erscheint der Tapfere dem Feigen gegenüber als tollkühn und diesem gegenüber als feige; ebenso erscheint der Mässige dem Unempfindlichen gegenüber als zügellos und diesem gegenüber als unempfindlich und der Freigebige gegenüber dem Knicker als Verschwender und diesem gegenüber als knickerig. Deshalb stellt auch Jeder von den äussersten Zuständen die Mitte als das andere Aeusserste hin und der Feige nennt den Tapferen tollkühn und der Tollkühne nennt den Tapferen feige; ebenso geschieht es bei anderen Gegensätzen. Indem so diese Zustände mit einander im Gegensatz stehen, ist doch dieser Gegensatz zwischen den beiden äussersten Seiten stärker als zwischen ihnen und der Mitte, da sie weiter von einander als von der Mitte abstehen, wie dies ebenso bei dem Grossen

gegen das Kleine und bei diesem gegen das Grosse mehr Statt findet, als bei Beiden gegen das Mittlere.[60]) Auch haben manche äusserste Zustände eine gewisse Aehnlichkeit mit der Mitte; so ähnelt die Kühnheit der Tapferkeit und die Verschwendung der Freigebigkeit; aber zwischen den beiden äussersten Zuständen besteht die grösste Unähnlichkeit. Die am meisten von einander abstehenden Zustände werden als Gegentheile bezeichnet, so, dass das, was mehr absteht, auch mehr gegentheilig ist. Gegen die Mitte bildet bei manchen Tugenden mehr das Zuwenig das Gegentheil, bei anderen mehr das Zuviel; so ist die Tollkühnheit als das Uebermaass weniger das Gegentheil von der Tapferkeit, als das Zuwenig oder die Feigheit und gegen die Mässigkeit bildet die Unempfindlichkeit, als das Mangelnde kein so grosses Gegentheil, als die das Uebermaass enthaltende Zuchtlosigkeit. Dies kommt von zwei Ursachen; die eine liegt in der Sache selbst; denn wenn das eine Aeusserste der Mitte näher steht und ihr ähnlicher ist, so stellen wir ihm nicht die Mitte, sondern mehr das andere Aeusserste entgegen. So scheint die Kühnheit der Tapferkeit ähnlicher zu sein und näher zu stehen, während die Feigheit ihr unähnlicher ist; deshalb stellt man ihr diese mehr als ihr Gegentheil gegenüber, weil das von der Mitte Entferntere mehr gegentheilig erscheint. Diese erste Ursache liegt also in dem Gegenstande; die andere liegt aber in Uns selbst; denn das, wozu wir von Natur mehr neigen, scheint der Mitte mehr entgegengesetzt zu sein. So neigen wir von Natur mehr zur Lust; deshalb gerathen wir leichter in die Zuchtlosigkeit, als in die Anständigkeit. Das nun, wohin das Zunehmen leichter geschieht, nennt man mehr gegentheilig und deshalb erscheint die, das Uebermaass bildende Zuchtlosigkeit mehr das Gegentheil der Mässigkeit zu sein.[61])

Neuntes Kapitel.

Somit habe ich genügend dargelegt, dass die sittliche Tugend eine Mitte ist und in welcher Weise, nämlich eine Mitte zwischen zwei Lastern, von denen das eine das Uebermaass, das andere der Mangel ist, und

dass die Tugend deshalb Tugend ist, weil sie bei den Gefühlen, wie bei den Handlungen auf die Mitte abzielt. Deshalb ist das Gut-Sein eine That; die Gesinnung der Mitte verlangt überall Thätigkeit; schon die Mitte des Kreises zu finden vermag nicht Jeder, sondern nur der Wissende. So vermag auch zwar Jedermann und leicht sich zu erzürnen oder Geld auszugeben oder zu schmaussen, aber es ist nicht Jedermanns Sache und nicht leicht, dies so zu thun, wie es sich in Bezug auf die Person und auf das Maass und die Zeit und die Ursache und die Art und Weise gehört. Deshalb ist das Gute auch selten und lobenswerth und schön. Deshalb soll man auch den nach der Mitte Strebenden zunächst von dem mehr Gegentheiligen entfernen; auch Kalypso ermahnt:

„Führe ausserhalb dieses Dampfes und Schaums das Schiff.“ [62])

da von den beiden Aeussersten das eine fehlerhafter ist, als das andere. Wenn nun die Mitte zu erreichen an sich sehr schwer ist, so muss man, wie das Sprichwort sagt, auf der zweiten Fahrt das Kleinste der Uebel wählen, und dies wird in der hier bezeichneten Art am leichtesten geschehen. Auch muss man beachten, wozu man selbst am meisten neigt, da die Naturen verschieden sind, und dies kann man aus dem erkennen, was uns Lust oder Schmerz verursacht. Hier muss man sich mit Gewalt nach der anderen Seite hin wenden, denn je mehr man von dem Fehlerhaften sich entfernt, um so mehr kommt man zur Mitte, wie es ja auch die machen, welche das schief Gezogene sich wieder gerade machen wollen. Am meisten ist hier auf die Lust und das Angenehme zu achten, da wir hier nicht als unbestochene Richter urtheilen. Wie es den Volks-Aeltesten mit der Helena erging, so ergeht es Uns mit der Lust; wir müssen deren Worte bei jeder Lust wiederholen, [63]) denn nur, wenn wir sie so fortweisen, werden wir weniger fehlen. Mit einem solchen Verhalten werden wir, um es zusammenzufassen, am meisten die Mitte zu erreichen vermögen. Es mag dies allerdings schwer sein, namentlich in den einzelnen Fällen, da man nicht leicht bestimmen kann, wie und wann und gegen welche Personen und wie lange man zürnen dürfe; denn wir selbst loben bald die, welche

zu wenig zürnen und nennen sie sanft, bald nennen wir die heftig Scheltenden männlich.[64]) Deshalb wird auch der, welcher nur wenig das Maass überschreitet, nicht getadelt, mag er es nach dem Zuviel oder dem Zuwenig gethan haben, sondern nur der, welcher in stärkerem Maasse fehlt; hier bleibt der Fehler nicht unbemerkt. Wo hier nun die Grenze in Bezug auf den Gegenstand und das Maass beginnt und der Tadel auszusprechen ist, lässt sich begrifflich nicht leicht bestimmen; es ist dies bei allem Sinnlichen der Fall, da es zu dem Einzelnen gehört und das Urtheil hier in dem Wahrnehmen liegt.[65]) Allein so viel ist klar, dass ein mittleres Verhalten in allem lobenswerth ist und dass man sich bald von dem Uebermaass, bald von dem Zuwenig abwenden muss; nur so wird man am leichtesten die Mitte und das Gute erlangen.

Drittes Buch.

Erstes Kapitel.[66])

Da die Tugend es mit den Gefühlen und dem Handeln zu thun hat und da das, was freiwillig geschieht, Lob oder Tadel empfängt, das Unfreiwillige aber Verzeihung erhält, manchmal auch Mitleiden findet, so dürfte bei der Untersuchung der Tugend das Freiwillige und Unfreiwillige mit bestimmt werden müssen; auch ist dies für den Gesetzgeber in Bezug auf die Ehren und Strafen von Nutzen. Das Unfreiwillige wird das sein, was in Folge von Gewalt oder Unwissenheit geschieht. Bei dem Gewaltsamen kommt der Anfang von Aussen und der Handelnde oder Leidende trägt nichts dazu bei; z. B. wenn der Wind oder wenn Menschen, die seine Herren sind, ihn wohin treiben. Wenn indess Etwas nur aus Furcht vor grösseren Uebeln oder um eines sittlich Schönen willen gethan wird, z. B. wenn ein Tyrann eine schlechte Handlung verlangt und er allein Herr über die Eltern und Kindes jenes ist und er sie durch die Vollführung dessen retten kann, während sie ohnedem dem Tode verfallen, so kann man zweifeln, ob solche Handlung eine freiwillige oder unfreiwillige sei. Dasselbe gilt für die bei dem Sturme in das Meer geworfenen Güter; denn an sich wirft Niemand dergleichen freiwillig weg; aber zur Rettung seiner und der Uebrigen thut es jeder Vernünftige. Dergleichen Handlungen sind also gemischter Natur; indess stehen sie doch den freiwilligen näher; denn dann, wenn sie ausgeführt werden, werden sie gewollt und der Zweck der That bestimmt sich nach den Umständen. Auch ist eine Handlung erst dann, wenn sie geschieht, freiwillig oder unfreiwillig zu nennen; und sie

geschieht hier freiwillig, da der Anfang für die Bewegung der Glieder des Körpers bei solchen Handlungen in dem Menschen selbst liegt, und wo der Anfang des Handelns in ihm liegt, da steht es auch bei ihm zu handeln oder nicht zu handeln. Also sind solche Handlungen freiwillig; im Ganzen aufgefasst dürften sie aber als unfreiwillige gelten, da Niemand dergleichen Handlungen an sich wählen wird. Wegen solcher Handlungen wird man sogar mitunter gelobt, wenn man nämlich um etwas Grossem und Schönem willen Schändliches und Schmerzliches erträgt und im umgekehrten Falle wird man getadelt, da nur ein schlechter Mann das Schändliche erträgt, wenn es sich um nichts Edleres oder leidlich Gutes handelt. In manchen Fällen erntet man dann zwar kein Lob, aber erhält doch Verzeihung; nämlich wenn Jemand aus solchem Grunde Etwas gethan hat, was er nicht sollte, aber was für die menschliche Natur zu mächtig ist und von Niemand ertragen wird. Doch giebt es Fälle, wo man selbst dem Zwange widerstehen muss und wo man auch das Schrecklichste auf sich nehmen muss. Deshalb erscheint das lächerlich, was den Alkmaion bei Euripides zu dem Muttermorde zwingt.[67]) Mitunter ist es schwer zu entscheiden, ob das eine dem andern vorzuziehen oder welches statt des anderen zu ertragen ist. Noch schwerer ist es, bei dem gefassten Entschlusse zu beharren; denn meistentheils ist das, wozu man gezwungen werden soll, schändlich und das, was man ohnedem zu erwarten hat, schmerzlich; deshalb richtet sich hier Lob und Tadel darnach, ob man dem Zwange nachgegeben hat oder nicht.

Was soll nun als gewaltsam gelten? Etwa schlechthin alles, dessen Ursache ausserhalb des Handelnden liegt und wo er nichts dazu beiträgt? Wenn indess eine solche an sich unfreiwillige Handlung, im einzelnen Fall statt anderer gewollt wird und somit der Anfang des Handelns in dem Handelnden selbst liegt, so ist sie zwar an sich unfreiwillig, aber für diesen Fall und gegen Anderes freiwillig; sie gehört dann mehr zu den freiwilligen, da das Handeln im Einzelnen geschieht und der einzelne Fall dann freiwillig ist.[68]) Deshalb ist es auch schwer zu sagen, welcher Beschaffenheit das zu Wählende gegen das Andere sein muss, denn in dem Ein-

zelnen giebt es zu viele Unterschiede. Wollte man aber das Angenehme und das Schöne zu dem Gewaltsamen rechnen (weil es nämlich zwinge und ein Aeusserliches sei), so würde auf diese Weise alles gewaltsam sein, denn deshalb geschieht alles Handeln in jedem Menschen. Auch sind die erzwungenen und unfreiwilligen Handlungen schmerzlich, während das, was um des Angenehmen und Schönen willen geschieht, mit Lust verknüpft ist. Es wäre lächerlich, wenn man hier den äusseren Umständen die Schuld beimessen wollen und nicht sich selbst, obgleich man sich doch leicht von dergleichen fangen lässt und wenn man das Schöne sich selbst zurechnen, das Schlechte aber dem Angenehmen zur Last legen wollte. Deshalb ist nur das gewaltsam, wo der Anfang ausserhalb des Gezwungenen liegt und dieser nicht selbst mit hilft. [69])

Zweites Kapitel.

Alles, was aus Unwissenheit geschieht, ist zwar nicht freiwillig gethan; aber für unfreiwillig können doch nur die Handlungen gelten, denen Betrübniss und Reue folgt. Denn der, welcher etwas aus Unwissenheit gethan hat, aber über die That nicht unwillig ist, hat zwar nicht freiwillig in dem gehandelt, was er nicht wusste, aber auch nicht unfreiwillig, da er darüber nicht betrübt ist. [70]) Wer aus Unwissenheit handelt und seine That bereut, gilt als einer, der unfreiwillig gehandelt hat; wem sie aber nicht gereut (dies soll nämlich ein Anderer sein), der hat nur nicht freiwillig gehandelt, und da er sich von jenem unterscheidet, so ist es besser, ihm einen eigenen Namen zu geben. Auch ist es ein Unterschied, ob man aus Unwissenheit oder nur als ein Unwissender etwas thut; so handelt der Betrunkene oder Jähzornige nicht aus Unwissenheit, sondern aus einem der früher genannten Beweggründe zwar nicht als ein Wissender, aber als ein Unwissender. [71]) Nun weiss zwar auch jeder Schlechte nicht, was man thun und wessen man sich enthalten soll und wegen dieses Fehlers handelt er ungerecht und wird überhaupt schlecht: dagegen kann man seine Handlung nicht unfreiwillig nennen, wenn Jemand nur das Nützliche nicht kennt; denn die Unwissenheit

hierüber zur Zeit des Entschlusses ist nicht die Ursache der Unfreiwilligkeit, sondern der Schlechtigkeit. Auch nicht die Unwissenheit des Allgemeinen macht eine Handlung zur unfreiwilligen (denn wegen solcher Unwissenheit wird man getadelt), sondern die Unwissenheit über das Einzelne, worin und für welches man handelt. Nur hier kann Reue und Verzeihung vorkommen, weil nur der, welcher dieses Einzelne nicht kennt, unfreiwillig handelt. Es wird also wohl gut sein, in Betreff der Unwissenheit näher zu bestimmen, welche und eine wie grosse hierher gehört und wer handelt, und bei was, und worüber und worin er handelt; auch manchmal womit, z. B. ob mit einem Werkzeug und weshalb, z. B. wegen der eigenen Rettung; ferner in welcher Weise, z. B. ob er heftig oder ruhig handelt. Auf alles dies zusammen kann indess die Unwissenheit sich nicht erstrecken, man müsste denn sich in Raserei befinden; offenbar also auch nicht auf die Person des Handelnden, denn wer sollte sich selbst nicht kennen? Wohl aber kann Jemand nicht wissen, was er thut, z. B. wenn man sagt, dass einem ein Wort entwischt sei, oder dass man nicht gewusst, dass es sich um ein Geheimniss handele; wie es dem Aeschylos mit den Mysterien ging, oder dass man nur etwas habe zeigen wollen; z. B. das Loslassen einer Wurfmaschine. Auch könnte wohl Jemand seinen Sohn für einen Feind halten, wie die Merope, oder meinen, die geschleuderte Lanze sei vorn abgerundet oder der geworfene Stein sei ein Bimstein. Es kann auch vorkommen, dass man den, welchen man zu seiner Besserung züchtigt, dabei tödtet, oder dass man Jemand darnieder schlägt, während man ihm nur zeigen wollte, wie die Faustkämpfer es machen. [72]) Wenn nun die Unwissenheit sich auf alles das erstrecken kann, worin die Handlung besteht, so hat der, welcher eines davon nicht gekannt hat, unfreiwillig gehandelt, namentlich wenn es ein Hauptstück betrifft, wozu der Gegenstand der Handlung und der Beweggrund gehört. Soll aber die Handlung wegen solcher Unwissenheit als unfreiwillig gelten, so muss der Handelnde sich auch darüber betrüben und sie bereuen.

Drittes Kapitel.

Wenn nun das Unfreiwillige in dem Zwange und in der Unwissenheit liegt, so dürfte das Freiwillige dann vorhanden sein, wenn der Anfang von dem Handelnden selbst ausgeht und dieser das Einzelne seiner Handlung kennt. Man hat deshalb wohl Unrecht, wenn man das, was im Eifer oder in der Begierde gethan wird, zu dem Unfreiwilligen zählt. Erstlich würden dann auch die Thiere und die Kinder niemals freiwillig handeln und weiter frägt es sich, ob dann gar nichts von dem, was man aus Eifer oder Begierde thut, freiwillig geschieht, oder ob dann zwar das Schöne freiwillig, das Schlechte aber unfreiwillig geschieht? Aber wäre dies nicht lächerlich, da die Ursache bei beiden dieselbe ist? Deshalb ist es wohl verkehrt, dasjenige unfreiwillig zu nennen, was man begehren soll; denn man soll ja auch wegen mancher Dinge zürnen und Manches begehren, wie die Gesundheit und Kenntnisse. Auch ist ja das Unfreiwillige unangenehm, während es angenehm ist, der Begierde zu folgen. Wie sollte sich dann ferner die mit Ueberlegung begangene Unthat von der im Eifer begangenen in Bezug auf Unfreiwilligkeit unterscheiden? Denn man muss beide vermeiden und die unvernünftigen Affekte sind nicht weniger menschlich. Die Handlungen der Menschen gehen von dem Eifer und der Begierde aus, und deshalb wäre es verkehrt, sie für unfreiwillig zu erklären. [73])

Viertes Kapitel.

Nachdem ich so das Freiwillige und Unfreiwillige näher bestimmt habe, bleibt der Entschluss zu untersuchen. Er scheint das Eigenthümlichste in der Tugend zu sein und hauptsächlich über das Sittliche bei dem Handeln zu entscheiden. Der Entschluss zeigt sich als etwas Freiwilliges, indess ist er nicht genau dasselbe, vielmehr ist das Freiwillige der weitere Begriff, da an dem Freiwilligen auch die Kinder und die Thiere Theil haben, aber nicht an den Entschlüssen; auch nennt man das plötzliche Handeln wohl ein freiwilliges, aber nicht

ein beschlossenes. Die, welche den Entschluss für eine Begierde oder einen Eifer oder ein Wünschen oder eine Meinung erklären, scheinen nicht das Richtige getroffen zu haben; denn die unvernünftigen Geschöpfe haben wohl die Begierden und den Eifer aber nicht das Entschliessen. Auch der, welcher sich nicht beherrschen kann, handelt zwar aus Begierde, aber nicht in Folge Entschliessens, und umgekehrt handelt der Besonnene in Folge Entschlusses, aber nicht aus Begierde. Von dem Enschlusse ist ferner die Begierde das Gegentheil, aber die eine Begierde ist nicht das Gegentheil der anderen. Auch bewegt sich die Begierde um das Angenehme und Unangenehme, der Entschluss aber um keines von beiden. Noch weniger ist der Entschluss ein Eifer, denn das Wenigste, von dem, was im Eifer geschieht, wird auf Beschluss gethan sein. Auch ist er kein Wünschen, obgleich er demselben verwandt erscheint; denn der Entschluss geht nicht auf das Unmögliche und wenn Jemand sagte, dass er dieses beschliesse, so würde er für blödsinnig gelten; dagegen geht das Wünschen auch auf das Unmögliche, z. B. nicht zu sterben. Auch beschränkt sich das Wünschen nicht auf die eigenen Handlungen; so wünscht man z. B,, dass ein Schauspieler oder ein Ringer den Sieg gewinne; dagegen beschliesst dies Niemand, sondern nur das, was durch ihn selbst geschehen kann. Auch bezieht sich das Wünschen mehr auf das Ziel, der Entschluss aber mehr auf das, was dahin führt; so wünscht man sich die Gesundheit, aber man beschliesst die Mittel, wodurch man gesund wird; auch wünscht man glücklich zu sein und spricht so, während es nicht passen würde, wenn man sagte, dass man das Glücklichsein beschliesse; denn das Entschliessen bezieht sich durchaus nur auf das von uns Abhängige. Auch eine Meinung kann der Entschluss nicht sein, da die Meinung auf Alles geht; auf das Ewige und Unmögliche ebenso, wie auf das von uns Abhängige. Auch theilt man die Meinung in die wahre und in die falsche, aber nicht in die schlechte und gute, während die Beschlüsse mehr hiernach eingetheilt werden. Auch wird wohl Niemand beide allgemein für dasselbe erklären, noch dies bei einer einzelnen Meinung thun, denn durch den Entschluss für das Gute oder Schlechte sind wir, was wir sind, aber nicht durch das,

was wir meinen. Auch geht der Entschluss auf ein Ergreifen oder ein Fliehen oder auf Aehnliches; die Meinung aber auf das Was eines Dinges, oder auf die Person, oder auf die Art wie es nützt; aber selten auf das Ergreifen oder Fliehen. Auch wird ein Entschluss weniger wegen seiner Richtigkeit, als deshalb gelobt, weil er auf das, was sich gehört, geht, während der Werth der Meinungen auf ihrer Richtigkeit beruht. Auch entschliesst man sich zu dem, was man am sichersten als gut erkennt, während das Meinen da Statt findet, wo man noch wenig weiss. Auch hat nicht derselbe Mensch die besten Entschlüsse und die besten Meinungen sondern bei Manchen sind die Meinungen besser, während sie aus Schlechtigkeit das wählen, was sie nicht sollen. Uebrigens ist es gleichgültig, ob die Meinung dem Beschlusse vorausgeht oder ihn begleitet; denn dies steht nicht in Frage, sondern ob der Entschluss dasselbe ist, wie eine Meinung.

Was ist nun der Entschluss und von welcher Beschaffenheit ist er, wenn er zu keinem der vorgenannten Begriffe gehört? Er ist allerdings etwas Freiwilliges, aber nicht jedes Freiwillige ist ein Entschluss. Sollte er da nicht etwas vorher Ueberlegtes sein? Denn der Entschluss erfolgt mit Verstand und Einsicht; auch sein Name scheint anzudeuten, dass er etwas vor Anderem Gewähltes ist. [74])

Fünftes Kapitel.

Ueberlegt man nun wohl Alles? und ist Alles überlegbar? oder giebt es für manche Dinge keine Ueberlegung? Man kann hier wohl sagen, dass nicht das, was ein Blödsinniger oder Rasender überlegen möchte, sondern nur das, was ein Vernünftiger überlegt, überlegbar ist. Nun findet bei Niemand eine Ueberlegung über die ewigen Dinge statt, z. B. über die Welt, oder dass der Durchmesser und der Umring kein gemeinsames Maass haben; ebensowenig über das, was zwar sich bewegt, aber immer in derselben Weise, sei es aus Nothwendigkeit oder in Folge seiner Natur oder aus einer anderen Ursache. So berathet man sich z. B. nicht über die Sonnenwenden oder über den Sonnenaufgang; auch nicht

über das, was überall anders ist, wie die Dürre und der Regen, noch über das, was vom Glück abhängt, wie das Finden eines Schatzes; auch nicht über Alles ohne Ausnahme, was Menschen betrifft; so berathet sich kein Lakedämonier über die Staatsverfassung, welche für die Skythen am besten passe, da dergleichen durch uns nicht ausgeführt werden kann. Dagegen überlegt man da, wo es sich um das eigene Thun handelt und dieses ist allein noch übrig; denn als Ursachen erscheinen die Natur, die Nothwendigkeit und das Glück; ferner die Vernunft und alles menschliche Thun.[75]) Jeder Mensch überlegt nur das, was durch ihn ausführbar ist. Auch giebt es kein Ueberlegen über das Genaue und in sich selbst Gewisse in den Wissenschaften; z. B. nicht über die Buchstaben (denn man schwankt nicht darüber, wie sie zu schreiben sind), sondern man überlegt das, was zwar durch uns, aber nicht immer auf dieselbe Weise geschieht; z. B. über Fragen in Bezug auf die Heilkunst oder auf Vermögenserwerb; auch überlegt man mehr bei der Schiffsleitung, als bei dem Turnen, da jene weniger auf das Genaue geht. Ebenso verhält es sich bei den übrigen Dingen und deshalb überlegt man mehr bei den Künsten, als bei den Wissenschaften, da man dort mehr Zweifel hat.

Also findet das Ueberlegen da Statt, wo es sich um das in den meisten Fällen Eintretende handelt, aber der Ausgang doch unerkennbar ist und wo nichts Genaues bestimmt werden kann. Mitberather nimmt man bei grossen Dingen, indem man nicht traut, ob man allein die genügende Einsicht besitze. Man berathet sich auch nicht über die Endziele, sondern über das, was dahin führt. So überlegt der Arzt nicht, ob er den Kranken gesund machen soll, und der Redner nicht, ob er die Hörer überreden solle, noch der Staatsmann, ob er gute Gesetze geben solle und ebenso kein Anderer über sein Endziel, sondern man hat sich ein Endziel gesetzt und überlegt nur, wie und wodurch es zu erreichen ist und wenn sich mehrere Wege dazu zeigen, so überlegt man, auf welchem es am leichtesten und besten zu erreichen ist; wenn aber nur ein Mittel vorhanden, so überlegt man, wie und wodurch das Ziel mit Etwas zu erreichen ist, und wie wieder dies zu erreichen ist, bis man zur ersten Ursache gelangt, welche in der Untersuchung das Letzte

ist; denn das Ueberlegen gleicht, wie ich dargelegt, in seinem Suchen und Sondern dem Verfahren bei geometrischen Aufgaben. Indess ist wohl nicht jedes Suchen ein Ueberlegen, z. B. nicht in der Mathematik,[76]) aber jede Ueberlegung ist ein Suchen; und das Letzte in der Untersuchung ist das Erste bei der Ausführung. Trifft man dabei auf Unmögliches, so steht man davon ab, z. B. wenn man dazu des Geldes bedarf, und dieses nicht beschafft werden kann; erscheint es dagegen möglich, so versucht man die Ausführung. Als möglich gilt, was durch Uns geschehen kann, denn auch das durch Freunde Vollführte ist gewissermassen durch uns geschehen, da der Anfang dabei in Uns liegt. Die Ueberlegung richtet sich bald auf die Werkzeuge, bald auf deren Gebrauch, und ebenso handelt es sich in allem Uebrigen bald darum, durch was, bald wie oder durch wen etwas geschehen solle. Im Menschen liegt, wie gesagt, der Anfang bei dem Handeln; die Ueberlegung erfolgt über das, was er zu thun hat; die Ausführung geschieht um eines anderen willen; deshalb ist nicht das Endziel der Gegenstand der Ueberlegung, sodann das, was dahin führt. Auch das sinnlich Einzelne kann kein Gegenstand der Ueberlegung sein, z. B. ob dies Brot ist oder ob es gut ausgebacken ist, denn dies ist Sache der Sinne.[77]) — Wollte man immer fort überlegen, so nähme es kein Ende. Das Ueberlegte und das Beschlossene ist ein und dasselbe, ausser dass das Beschlossene näher bestimmt ist, da das, was beim Ueberlegen als das Beste erkannt wird, das Beschlossene ist. Jeder, welcher überlegt, wie er zu handeln habe, hält mit dem Ueberlegen inne, sobald er den Anfang der Handlung auf sich selbst zurückgeführt hat und auf das, was in ihm das Herrschende ist; dies ist nehmlich dasjenige, was beschliesst.[78]) Das ergiebt sich auch aus den alten Staatsverfassungen, welche Homer schildert, wo die Könige das, was sie beschlossen hatten, dem Volke verkündeten. Da nun das Beschlossene etwas Ueberlegtes, Begehrtes und von Uns Abhängendes ist, so ist auch der Entschluss ein überlegtes Begehren von Etwas, was in unserer Macht steht; denn wenn wir überlegt und geprüft haben, so geht unser Begehren auf das, was der Ueberlegung entspricht. So viel sei im Umriss über Wahl und Entschluss gesagt

und über das, worauf sie sich richten und dass sie den Mitteln für das Endziel gehören.

Sechstes Kapitel.

Das Wünschen geht, wie gesagt, auf das Ziel; genstand des Wünschens ist nach Manchen das Gu nach Anderen das scheinbar Gute. Für die, wel das Gewünschte für ein Gut erklären, folgt aber da dass das, was Jemand, der nicht richtig wählt, s wünscht, nicht als gewünscht gelten kann (wenn nä lich jedes Gewünschte ein Gut sein soll, während es solchem Falle möglicher Weise ein Uebel ist), und die, welche das Gewünschte nur für ein scheinbares erklären, folgt, dass es kein natürliches Gewünsch giebt, sondern nur ein Jedem so Scheinendes. Da dies bei Jedem ein Anderes ist, so kann es möglic Weise auch einander Entgegengesetztes sein. Wenn nun nicht zugelassen werden kann, sollte man da ni sich so ausdrücken, dass das Gewünschte an sich und Wahrheit ein Gut sei, dass aber der Einzelne nur scheinbar Gute sich wünsche? Für den sittlichen M schen ist es also in Wahrheit ein Gut, bei dem schle ten ist dies aber zufällig; gerade wie denen, welche s körperlich wohl befinden, das wahrhhft Gesunde ein ches ist, den Kranken aber ein anderes. Auch mit d Bitteren und Süssen und Warmen und Schweren und derem Einzelnen verhält es sich so; der Tüchtige urth über das Einzelne richtig und das im Einzelnen Wa erscheint ihm auch so. Jeder Zustand hat sein eig thümliches Schöne und Angenehme und der tücht Mann unterscheidet sich wohl vorzüglich dadurch, d er in dem Einzelnen das Wahre erkennt, indem er sel gleichsam die Regel und das Maass dafür ist. Dage lässt sich die Menge durch die Lust täuschen, und gleich diese nicht das Gute ist, scheint sie ihr doch zu sein; deshalb wählt sie das Angenehme als das G und flieht das Unangenehme als das Schlechte. [79])

Siebentes Kapitel.

Wenn nun das Gewünschte das Ziel befasst, das
berlegte und Beschlossene aber auf die Mittel dazu sich
zieht, so werden die auf diese Mittel gerichteten Hand-
ngen vorsätzlich und freiwillig sein. Die Ausübung der
genden geschieht nun durch solche Handlungen und
shalb hängt die Tugend, wie das Laster von uns ab;
d wo das Handeln von uns abhängt, da hängt auch
s Nichthandeln von uns ab, und wo letzteres von uns
hängt, da auch das Handeln; so dass wenn das recht
ndeln von uns abhängt, auch das nicht recht Handeln,
h. das Schlechte, von uns abhängt, und wenn das
chthandeln als das Rechte von uns abhängt, so wird
ch das Handeln als das Schlechte bei Uns stehen.
enn es also von uns abhängt, das Schöne und das
hlechte zu thun oder nicht zu thun, und hierin das
t- oder Schlecht-Sein beruht, so hängt es auch von
s ab, tugendhaft oder schlecht zu sein. [80]) Wenn man
er sagt, dass Niemand freiwillig schlecht, noch unfrei-
llig glückselig sei, so ist das eine falsch und nur das
dere wahr; denn kein Glücklicher ist es wider seinen
illen, aber die Schlechtigkeit ist ein Freiwilliges, sonst
ss man das oben Gesagte bezweifeln und den Men-
hen nicht für den Anfang und den Erzeuger seiner
ndlungen, wie auch nicht seiner Kinder erklären.
lt man aber dem oben Gesagten bei und können wir
sere Handlungen nicht auf einen anderen Anfang als
n in uns selbst zurückführen, so stehen sie auch in
serer Gewalt und sind freiwillig. Dafür legt nicht
s der Einzelne für sich, sondern auch der Gesetzgeber
ugniss ab; denn sie strafen und züchtigen die, welche
ses thun, so weit nicht Zwang oder unverschuldete
wissenheit dabei Statt gehabt und sie ehren die, welche
le Thaten verrichten und zwar, um diese anzutreiben
d jene zu hemmen. Wo aber etwas nicht von Uns
hängt und nicht freiwillig geschieht, da muntert Nie-
nd zu solchen Handlungen auf; es würde ja auch ganz
tzlos sein, wenn man sich überreden lassen wollte,
s man z. B. nicht erhitzt sei oder keine Schmerzen
be oder nicht hungere oder sonst etwas der Art nicht

empfinde; denn man wird es trotzdem empfinden. Selbst das Handeln aus Unwissenheit wird bestraft, wenn der Handelnde an seiner Unwissenheit schuld ist; so wird gegen Betrunkene die Strafe verdoppelt, weil der Anfang davon in ihnen selbst liegt und sie die Macht haben, sich nicht zu betrinken und nur dies ihre Unwissenheit herbeigeführt hat. Auch die, welche den Inhalt der Gesetze nicht kennen, soweit man dies soll und es nicht schwer ist, werden gestraft und ebenso verfährt man mit allen Anderen, welche nur wegen ihrer Sorglosigkeit etwas nicht wissen, da es bei ihnen stand, diese Unwissenheit zu vermeiden und die nöthige Sorgfalt anzuwenden. [81])

Aber, könnte man entgegnen, sie sind vielleicht nicht im Stande, diese Sorgfalt anzuwenden. Allein wenn Jemand in einen solchen Zustand geräth, so ist er selbst daran schuld, weil er zügellos lebt und ungerecht oder ausgelassen ist und entweder Böses vollbringt oder in Trinkgelagen und Aehnlichem seine Zeit hinbringt; sein Verhalten in den einzelnen Fällen ist es, welches ihn so weit bringt. Dies zeigen diejenigen, welche sich auf den Wettkampf oder sonst eine Handlnng einüben; denn sie erreichen ihr Ziel durch Thätigkeit. Nicht zu wissen, dass die dauernden Gemüthsrichtungen aus dem einzelnen Handeln entstehen, zeugt von grossem Stumpfsinn. [82]) Es ist auch widersinnig, zu sagen, dass der ungerecht Handelnde nicht ungerecht, oder der Ausgelassene nicht ausgelassen sein wolle; vielmehr wird der, welcher nicht unwissend dasjenige thut, weshalb er ungerecht ist, mit seinem Wollen ungerecht sein, so wie er auch blos weil er nicht ungerecht sein will, doch nicht aufhören wird, ungerecht zu sein und durch solches Wollen noch kein Gerechter werden wird. Auch der Kranke kann ja durch sein blosses Wollen nicht gesund werden. Hat es sich aber so getroffen, dass er zügellos gelebt und den Aerzten nicht gefolgt hat, so ist er mit seinem Willen krank; denn dann hing es von ihm ab, nicht krank zu werden, und nur nachdem er sich hat gehen lassen, ist dies nicht mehr der Fall. Auch der, welcher den Stein geschleudert hat, kann ihn nicht mehr zurücknehmen, obgleich es bei ihm stand, den Stein zu schleudern oder bei Seite zu werfen, da der Anfang in ihm liegt. So stand es auch

Anfangs bei dem Ungerechten und Unmässigen, nicht so zu werden, und deshalb sind sie freiwillig; nur nachdem sie es geworden, steht ihnen nicht mehr frei, es nicht zu sein. Aber nicht blos die Schlechtigkeiten der Seele sind freiwillig, sondern theilweise auch die des Körpers, welche dann auch dem Tadel unterliegen. Niemand tadelt nämlich die natürlichen Fehler, wohl aber die, welche aus Mangel an Uebung und Sorgfalt entstanden sind. Dasselbe geschieht bei Krankheiten und Verstümmelungen; Niemand schilt einen Blinden, wenn er es von Natur ist oder durch Krankheit oder eine Verletzung blind geworden ist, sondern man hat eher Mitleid mit ihm; dagegen schilt wohl jeder den, welcher durch Trunksucht oder eine andere Ausschweifung blind geworden ist. Hiernach werden die körperlichsn Fehler, woran wir schuld sind, getadelt und die, wo wir keine Schuld haben, nicht. Verhält es sich so, so werden wir wohl auch bei anderen Gebrechen, wenn wir deshalb getadelt werden, Schuld daran sein. [83])

Wenn man indess behaupten wollte, dass Jedermann das begehre, was ihm gut erscheine und dass man seinen Gedanken nicht gebieten könne, und dass je nach der Beschaffenheit eines Jeden sich auch das Ziel für ihn gestalte, so ist zu erwiedern, dass wenn Jedermann irgendwie die Ursache seiner Gemüthsrichtung ist, er auch irgendwie Ursache von der Richtung seiner Gedanken sein wird; denn ohnedem trüge Niemand die Schuld seines schlechten Handelns, sondern bei Jedem geschähe es nur aus Unkenntniss des Zieles und weil er deshalb glaubte, dass es das Beste für ihn sein werde. [84]) Allein das Begehren des Zieles geht nicht aus eigener Wahl hervor, sondern es ist etwas Natürliches, gleich dem Besitze des Gesichts, womit man richtig urtheilt und das wahrhaft Gute wählt, und der ist von Natur gut gebildet, bei dem dies von Natur gut beschaffen ist. Es ist dies das Grösste und Schönste, was man weder von einem Anderen empfangen noch lernen, sondern nur so besitzen kann, wie die Natur es gegeben. Ist dies in schöner und guter Weise geschehen, so würde dies die vollendete und wahrhaft gute Menschennatur sein. Ist dies richtig, wie sollte da die Tugend mehr freiwillig sein, als die Schlechtigkeit? Beiden, dem Guten wie dem Schlechten, er-

scheint und ist auch wirklich ihr Ziel von Natur oder aus sonst einem Grunde in gleicher Weise bestimmt und alles Uebrige wird hierauf bezogen und es wird darnach in irgend einer Weise von ihnen gehandelt. Mag nun dem Menschen nicht durch seine Natur irgend etwas als Ziel erscheinen, sondern auch Etwas Ziel an sich selbst sein, oder mag das Ziel Jedem von der Natur bestimmt sein, so handelt doch der gute Mensch in allem Uebrigen freiwillig und deshalb ist die Tugend freiwillig und nicht minder wird auch die Schlechtigkeit freiwillig sein, da auch bei dem schlechten Menschen in seinen Handlungen, wenn auch nicht in seinem Ziele, dasjenige enthalten ist, was von ihm ausgeht. Sind also, wie gesagt, die Tugenden etwas Freiwilliges (denn von unseren Gemüthsrichtungen sind wir selbst irgendwie die Mitursache und weil wir von einer bestimmten Beschaffenheit sind, so setzen wir uns auch dementsprechend das Ziel), so sind auch die Laster etwas Freiwilliges; denn beide verhalten sich gleich. [85])

Achtes Kapitel.

Somit habe ich das Gemeinsame der Tugenden und deren Gattung im Umriss dargelegt und gezeigt, dass sie ein Mittleres und feste Gemüthsrichtungen sind; auch habe ich dargelegt, woraus sie entstehen und dass sie dasjenige, aus dem sie werden, auch selbst verwirklichen [86]) und dass sie von uns abhängen und etwas Freiwilliges und von der Beschaffenheit sind, wie die rechte Vernunft es vorschreibt. Doch sind die Handlungen nicht in derselben Weise freiwillig, wie die Gemüthsrichtungen. Bei den Handlungen bleibt man vom Anfang bis zum Ende Herr über sie, wenn man die einzelnen Umstände dabei kennt. Dagegen findet dies bei den Gemüthsrichtungen nur für den Anfang statt, während deren Ausbildung durch Einzelnes uns unbewusst, wie bei den Krankheiten, erfolgt. [86b]) Dagegen sind sie deshalb freiwillig, weil es von uns abhing, die einzelnen Handlungen so oder nicht so einzurichten.

Neuntes Kapitel.

Indem ich mich nun zu den einzelnen Tugenden wende, habe ich anzugeben, was sie sind, worauf sie sich beziehen und wie sie geübt werden; auch wird sich dabei zugleich deren Anzahl ergeben.[87]) Zuerst will ich über die Tapferkeit handeln. Dass sie ein Mittleres zwischen der Furcht und Verwegenheit ist, habe ich schon früher gesagt. Nun fürchtet man offenbar das Fürchterliche, was, einfach ausgedrückt, die Uebel sind; deshalb definirt man auch die Furcht als die Erwartung eines Uebels. Nun fürchtet man zwar jedwedes Uebel, wie z. B. die Schande, die Armuth, die Krankheit, den Mangel an Freunden, den Tod; allein die Tapferkeit bezieht sich nicht auf all diese Uebel; denn einiges davon soll man fürchten; hier ist das Fürchten schön und das Nicht-Fürchten schlecht, z. B. bei der Schande. Wer diese fürchtet, ist sittlich und schaamhaft; wer sie nicht fürchtet, unverschämt, indess wird auch ein solcher mitunter im übertragenen Sinne tapfer genannt, indem er mit dem Tapferen eine gewisse Verwandtschaft hat, weil Beide keine Furcht haben. Auch soll man die Armuth und die Krankheiten und überhaupt alles das nicht fürchten, was von keiner Schlechtigkeit kommt und nicht selbstverschuldet ist; indess ist der, welcher dergleichen nicht fürchtet, noch nicht tapfer, obgleich auch er der Aehnlichkeit wegen so genannt wird, da Manche, welche in Kriegsgefahren sich feig benehmen, dabei freigebig sind und sich in Verwendung des Geldes verwegen zeigen. Auch ist derjenige nicht feige, welcher die Misshandlung seiner Kinder oder seiner Frau oder den Neid oder Aehnliches fürchtet; noch ist der tapfer, welcher muthig eine körperliche Züchtigung erwartet. In Bezug auf welches Fürchterliche ist man nun tapfer? Etwa in Bezug auf das Allerfürchterlichste, da keiner mehr als der Tapfere dem Schrecklichen Stand hält? Nun ist aber der Tod das Fürchterlichste, denn er ist das Ende und für den Todten giebt es kein Gutes und Uebles mehr. Allein auch nicht für alle Arten des Todes gilt man als tapfer; z. B. wenn der Tod auf dem Meere oder in einer Krankheit herantritt. In welchen Fällen hat nun der Tapfere

den Tod nicht zu fürchten? Doch wohl dann, wenn es sich um das Edelste handelt, wie bei den Gefahren im Kriege; denn diese sind die grössten und schönsten, und damit stimmen auch die Ehren überein, welche in den Freistaaten und von den Königen dafür gewährt werden. Hauptsächlich gilt also der als tapfer, welcher den edlen Tod nicht fürchtet, noch das, was bei seinem Nahen den Tod bringt und dazu gehören hauptsächlich die Vorkommnisse des Krieges. Doch ist auch auf dem Meere und in der Krankheit der Tapfere furchtlos; aber nicht so, wie die Schiffsleute, welche entweder an ihrer Rettung verzweifeln, aber dabei auf einen solchen Tod schimpfen oder sich übertriebene Hoffnungen machen. Auch zeigt sich der Tapfere da, wo Geistesstärke nöthig oder es edel ist, zu sterben; keins von beiden ist aber in solchen Gefahren vorhanden. [88])

Zehntes Kapitel.

Das Fürchterliche ist nicht für Jedermann ein und dasselbe; manches übersteigt alle menschliche Kraft und ist für jeden Vernünftigen fürchterlich, während das menschlich Fürchterliche nach der Grösse und nach dem Mehr oder Weniger sich unterscheidet. Dies gilt ebenso für die Muth einflössenden Dinge. Der Tapfere ist unerschrocken, so weit es ein Mensch sein kann; deshalb wird auch er das Fürchterliche so fürchten, wie es sich gehört und wie es die Vernunft ertragen kann, und zwar um des Schönen willen, da dies das Ziel der Tugend ist. Dergleichen ist bald mehr, bald weniger zu fürchten und manchmal ist selbst das an sich nicht Fürchterliche zu fürchten. Gefehlt wird hierbei dann, wenn man da sich fürchtet, wo man es nicht soll oder nicht so, wie man es soll, nicht dann, wenn man es soll oder in sonst einer Weise nicht, wie es sein soll und wenn man sich bei Muth einflössenden Dingen ebenso fehlerhaft benimmt. Tapfer ist nun der, welcher dem, wo es sich gehört und weshalb es sich gehört, entgegentritt oder es so flieht, und der dies thut so, wie und wann es sich gehört und der ebenso bei ermuthigenden Dingen sich so verhält. Der Tapfere leidet oder handelt, wie es der Werth der

Sache und wie es die Vernunft erfordert. Das Ziel alles einzelnen Handelns entspricht immer der dauernden Gemüthsbeschaffenheit; so gilt dem Tapferen die Tapferkeit als schön und der Art ist auch sein Ziel; denn das einzelne Handeln wird durch das Ziel bestimmt, und deshalb erträgt und handelt um des Schönen willen der Tapfere in einzelnen der Tapferkeit gemäss. [89])

Von denen, die das Maass überschreiten, hat der, welcher dies aus Furchtlosigkeit thut, keinen Namen, (denn Vieles hat, wie ich früher bemerkt habe, keinen Namen); er wäre ein Rasender und ein für den Schmerz Unempfänglicher, insofern er nichts, weder Erdbeben noch Meeressturm fürchtet, wie man dies von den Kelten erzählt. Der welcher in dem Muthigsein das Maass überschreitet, ist bei fürchterlichen Dingen tollkühn. [90]) Der Tollkühne scheint auch ein Prahler zu sein, der nur den Schein der Tapferkeit annimmt; wie der Tapfere sich dem Fürchterlichen gegenüber wirklich verhält, so will dieser wenigstens es scheinen und er ahmt daher jenem nach, so weit er es vermag. Deshalb sind die Meisten von ihnen Feiglinge, die sich nur kühn stellen; sie thun verwegen, aber halten gegen das Fürchterliche nicht Stand. Derjenige, welcher in der Furcht das Maass überschreitet, ist feig; er fürchtet, was er nicht soll und so wie er nicht soll und so weiter. Er bleibt auch in dem Muthigsein zurück; am meisten ist er indess an dem übermässigen Vermeiden des Schmerzlichen zu erkennen. Der Feige verzweifelt und hat vor jedwedem Dinge Furcht, während sich der Tapfere umgekehrt verhält; denn der Muth ist voll froher Zuversicht. Es handelt sich also um dieselben Dinge sowohl bei dem Feigen, wie bei dem Tollkühnen und bei dem Tapferen; aber ihr Verhalten ist verschieden. Die Einen überschreiten das Maass, die Anderen bleiben zurück und nur wer die Mitte einhält, handelt wie es sich gehört. Die Tollkühnen sind voreilig und vor der Gefahr bereitwillig, in der Gefahr selbst aber lassen sie nach, während die Tapferen bei der That selbst sich scharf verhalten, vorher aber ruhig.

Elftes Kapitel.

Wie gesagt, ist die Tapferkeit die Mitte in Bezug auf die, Muth oder Furcht erweckenden Dinge zwischen den besprochenen Aeussersten; der Tapfere wählt das Schöne und hält Stand, und beim Schlechten handelt er umgekehrt. Den Tod sich zu geben, um der Armuth oder einer Liebe wegen oder um einem Schmerze zu entgehen, ist nicht tapfer, sondern eher feige; denn es ist Weichlichkeit, wenn man die Anstrengungen flieht und obgleich es schön ist, nicht Stand hält und das Ueble flieht. [91])

Der Art ist also die Tapferkeit; doch wird auch noch ein anderes Verhalten und zwar nach fünf Richtungen hin so genannt. [92]) Das erste ist die bürgerliche Tapferkeit; sie hat mit der obigen die meiste Aehnlichkeit; denn der Bürger hält in den Gefahren Stand wegen der ihm nach dem Gesetzen drohenden Strafe und wegen der Schande und wegen der zu gewinnenden Ehren; deshalb zeigen sich die Bürger da am tapfersten, wo der Feige als ehrlos gilt und der Tapfere geehrt wird. Auch Homer schildert die Tapferen so, z. B. den Diomedes und den Hektor, von denen Hektor sagt:

„Polydamas wird zuerst mit Anklage gegen mich
„sich erheben“,

und Diomed:

„Denn Hektor wird vielleicht vor den Troern in der
„Versammlung sagen, der Tydeide sei vor ihm geflohn“. [93])

Diese Tapferkeit gleicht deshalb noch am meisten der zuerst beschriebenen eigentlichen Tapferkeit, weil sie aus der Tugend entspringt, nämlich aus der Schaam und dem Verlangen nach dem Schönen (nämlich um der Ehre willen) und aus dem Abscheu vor dem Schimpf, als dem Schändlichen. Man könnte hierzu auch die rechnen, welche von den Herrschern zu solchem Verhalten gezwungen werden; doch sind sie schlechter, weil sie nicht aus Schaam, sondern aus Furcht so handeln und nicht das Schlechte, sondern nur das Schmerzliche fliehen. Ihre Herren zwingen sie, wie Hektor sagt:

„Finde ich Einen vom Heer, der aus dem Kampfe „zurückweicht",
„Der soll sicher den Hunden zur Speise dienen."

Dasselbe thun auch die, welche solche Leute in die erste Schlachtreihe stellen und im Fall sie zurückweichen, sie schlagen; ebenso die, welche sie vor Gräben oder ähnliche Hindernisse aufstellen; denn alle diese gebrauchen damit ein Zwangsmittel; man soll aber nicht aus Zwang, sondern weil es schön ist, tapfer sein.

Zweitens scheint auch die Erfahrung in den einzelnen Verrichtungen eine Art von Tapferkeit zu sein. Deshalb hielt Sokrates die Tapferkeit für eine Wissenschaft. Jedes Geschäft hat hier seine besonderen erfahrenen Leute; für den Krieg sind es die Söldner, denn im Kriege giebt es auch viele nur scheinbare Gefahren, welche die Söldner am besten aus Erfahrung kennen gelernt haben; sie gelten hierfür als tapfer, weil die Anderen nicht wissen, wie es sich eigentlich verhält. Auch vermögen die Söldner durch ihre Erfahrung das Meiste zu bewirken oder von sich abzuhalten, weil sie die Waffen zu gebrauchen verstehen und sie solche Waffen haben, die am kräftigsten zum Angriff und zur Abwehr geeignet sind. Sie kämpfen also wie schwer bewaffnete Männer gegen Unbewaffnete oder wie gelernte Ringkämpfer gegen Ungeübte, da auch in solchen Kämpfen nicht die Tapfersten, sondern die Stärksten und Geübtesten am schlagfertigsten sind. Dagegen werden die Söldner feig, wenn die Gefahr zu gross wird und sie an Zahl und Ausrüstung die Schwächeren sind; sie sind dann die ersten, welche fliehen, während die Bürger Stand halten und sterben, wie es bei dem Hermaios geschah.[95]) Denn für die Bürger ist es schmachvoll, zu fliehen und sie ziehen den Tod einer solchen Rettung vor; während jene im Anfange zwar sich in die Gefahr stürzen, weil sie sich für die Stärkeren halten; allein wenn sie ihren Irrthum erkennen, so fliehen sie, weil sie den Tod mehr als die Schande fürchten. Der Tapfere handelt nicht so.

Auch der Eifer wird drittens zur Tapferkeit gerechnet; denn auch die, welche in der Aufregung gleich wilden Thieren sich auf Diejenigen stürzen, welche sie verwundet haben, scheinen tapfer zu sein, da ja auch der Tapfere im Eifer ist und der Eifer am bereitetsten den

Gefahren entgegengeht. Deshalb sagt auch Homer: „Kraft flösste er dem Eifer ein“ und „Zorn und Eifer erweckte er“ und „erbitterten Muth in der Nase“ und „Aufwallte das Blut“; denn alle diese Ausdrücke scheinen das Erwachen und den Drang des Eifers zu bezeichnen. Indess handelt der Tapfere um des Schönen willen und der Eifer hilft ihm nur dabei, während die wilden Thiere nur aus Schmerz so handeln, weil sie verwundet worden sind oder dies fürchten; sind sie aber im Walde oder im Sumpfe, so greifen sie nicht an. Es ist also keine Tapferkeit, wenn man von Schmerz und Eifer getrieben sich in die Gefahr stürzt, ohne die Gefahr zu übersehen; sonst würden auch die hungrigen Esel als tapfer gelten müssen, die trotz der Schläge sich von dem Futter nicht wegtreiben lassen; und ebenso die Ehebrecher, welche in ihrer Begierde vieles Gewagte verrichten. Es ist indess keine Tapferkeit, wenn man durch Schmerz oder Eifer sich in die Gefahr treiben lässt. Am natürlichsten ist ein solches Verhalten noch, wenn es aus Eifer geschieht, und es wird zur Tapferkeit, wenn Ueberlegung und der rechte Beweggrund hinzukommt. Auch der Mensch im Zorne empfindet Schmerzen; hat er sich aber gerächt, so fühlt er Lust und wer aus diesem Grunde in den Kampf geht, ist zwar streitbar, aber nicht tapfer; denn er handelt nicht um des Schönen willen und nicht, wie die Vernunft es fordert, sondern aus Leidenschaft; doch steht er den Tapferen ziemlich nahe. [96])

Ebenso wenig sind viertens die Vertrauensseligen tapfer; denn sie sind in der Gefahr nur muthig, weil sie oft und Viele besiegt haben. Indess sind beide einander ähnlich, weil sie beide muthig gestimmt sind; nur dass die Tapferen es aus den vorgenannten Gründen sind, jene aber nur, weil sie sich für die Stärkeren halten, die nichts zu leiden haben werden. So handeln auch die Berauschten, die auch voll Vertrauen sind. Wenn es den Vertrauensseligen nicht nach ihrer Erwartung geht, so laufen sie davon, während der Tapfere das, was für den Menschen fürchterlich ist oder ihm so erscheint, standhaft erträgt, weil es so schön und das Gegentheil schlecht ist. Deshalb ist es auch ein Zeichen von grösserem Muthe, wenn man bei plötzlichen Schreckensfällen furchtlos und ruhig bleibt, als bei denen,

was man vorausgesehen hat; denn jenes Verhalten kommt mehr von einer festen Gemüthsart und man ist weniger darauf vorbereitet. Das im voraus Bekannte kann man auch aus Berechnung und Verstandesgründen wählen, aber das Plötzliche verlangt Charakter und eine feste Gemüthsrichtung. [97])

Fünftes scheinen zu den Tapferen auch die Unwissenden zu gehören, welche den Vertrauensseligen nahestehen, aber doch schlechter sind, weil die Würdigung der Sache bei ihnen fehlt, die bei jenen vorhanden ist. Deshalb halten sie eine Zeit lang Stand; sind sie aber getäuscht worden, so fliehen sie, sobald sie merken, dass es sich anders verhält, als sie vermutheten. So ging es den Argivern, als sie die Lakedämonier in dem Glauben überfielen, dass es die Sikyonier wären. [98])

Somit ist dargelegt von welcher Beschaffenheit die wirklich Tapferen und die sind, welche nur so scheinen.

Zwölftes Kapitel.

Die Tapferkeit hat es mit der Zuversicht und der Furcht zu thun; indess mit beiden nicht in gleicher Weise, sondern mehr mit den Furcht erregenden Dingen. Wer hierin unerschüttert bleibt und sich hierbei so verhält, wie er soll, ist in höherem Maasse tapfer, als der, welcher sich so bei den Muth erweckenden Dingen verhält, denn nur, wenn man dem Schmerzlichen Stand hält, gilt man, wie gesagt, als tapfer. [99]) Deshalb ist auch die Tapferkeit mit Schmerz verknüpft und wird mit Recht gelobt, da es schwerer ist, dem Schmerzlichen Stand zu halten, als dem Angenehmen sich zu entziehen. Indess könnte man auch das Ziel der Tapferkeit für etwas Angenehmes halten, was nur durch die Nebenumstände verhüllt sei, wie es auch bei den Kampfspielen der Fall sei. So ist allerdings den Faustkämpfern das Ziel, wofür sie kämpfen, angenehm, nämlich der Kranz und die Ehrenbezeigungen; aber die Schläge, welche sie erhalten, sind ihnen, namentlich wenn sie wohl beleibt sind, schmerzlich und unangenehm, wie jede Anstrengung; dabei sind nun der Schläge viele, das Ziel aber ist klein, so dass es deshalb nicht angenehm erscheint. Ebenso verhält es

sich mit der Tapferkeit; der Tod und die Wunden sind dem Tapferen, der sie wider seinen Willen empfängt, schmerzlich; aber er hält ihnen Stand, weil es schön ist und das Gegentheil schlecht. Je mehr Jemand alle Tugend besitzt, um so glückseliger ist er und desto mehr wird der Tod für ihn schmerzlich sein; einem solchen gebührt es, am meisten zu leben und ein solcher wird durch den Tod wissentlich der höchsten Güter beraubt; und dies ist schmerzlich. Aber deshalb wird er nicht weniger tapfer, sondern eher es mehr sein, indem er das im Kriege Schöne statt jener Güter erwählt. [100]) Ueberhaupt ist nicht bei allen Tugenden die Thätigkeit eine angenehme, sondern nur soweit, als sie das Ziel erreicht. Indess hindert dies nicht, dass die Söldner als solche gerade die Tüchtigsten im Kriege sind; sie sind zwar weniger tapfer, aber sie haben sonst kein Gut zu verlieren und sind immer bereit, in die Gefahr zu gehen und ihr Leben gegen geringen Gewinn auf's Spiel zu setzen.

So viel über die Tapferkeit. Aus dem Gesagten wird man leicht im Umriss entnehmen können, was sie ist. [101])

Dreizehntes Kapitel.

Nach der Tapferkeit will ich über die Selbstbeherrschung sprechen, da beide wohl als die Tugenden des unvernünftigen Theiles der Seele gelten können. [102]) Dass die Selbstbeherrschung ein Mittleres in Bezug auf die Genüsse ist, habe ich bereits gesagt; [103]) mit dem Schmerze hat sie es weniger und nicht in derselben Weise zu thun. Mit denselben Dingen hat es auch die Zuchtlosigkeit zu thun. [104]) Ich werde also jetzt bestimmen, auf welche Arten der Lust die Selbstbeherrschung sich bezieht. Hier muss die Lust der Seele wie die Ehrliebe, die Wissbegierde von der des Körpers getrennt werden. Jeder erfreut sich der Ehre oder des Wissens, je nachdem er eins davon liebt, obgleich hier nicht der Körper, sondern nur der Geist Etwas empfindet; aber in Bezug auf solche Lust spricht man weder von Selbstbeherrschung noch von Ausgelassenheit und dasselbe gilt für jede andere, nicht den Körper betreffende Lust. So

heisst der, welcher sich an Sagen erfreut und gern erzählt und mit wem es sich trifft, seine Zeit verbringt, wohl ein Schwätzer, aber nicht ein Ausgelassener und dasselbe gilt von denen, die sich um Geld oder um ihre Freunde betrüben. Die Selbstbeherrschung bezieht sich vielmehr auf die körperliche Lust und auch hier nicht auf jede. So gelten die, welche sich an dem Sehen erfreuen, wie an Farben und Gestalten und an Gemälden[104 b]) weder für mässig, noch für ausgelassen, obgleich es auch hier einen Genuss geben dürfte, der sich schickt und ein Uebermaass und ein Zuwenig. Ebenso ist es mit den Genüssen durch Hören; die, welche sich übermässig an dem Gesang und dem Schauspiel erfreuen, nennt man nicht ausgelassen, noch die, welche hierin sich recht benehmen, mässig. Das Gleiche gilt für den Geruchssinn; nur nebenbei kann hier eine Ausnahme vorkommen, denn wer sich an dem Geruch von Aepfeln, Rosen oder Räucherwerk erfreut, heisst nicht ausgelassen, sondern eher der, welcher dem Geruch von Salben und Speisen liebt, da die Ausgelassenen sich an solchen Gerüchen deshalb erfreuen, weil sie dies an die von ihnen begehrten Dinge erinnert. Auch bei Anderen kann man wohl sehen, dass sie, wenn sie hungrig sind, sich an dem Duft der Speisen ergötzen; aber Freude an solchem Duft hat nur der Ausgelassene, denn seine Begierde ist auf solche Dinge gerichtet. Selbst bei den übrigen Geschöpfen verbindet sich mit diesen Wahrnehmungen nur nebenbei eine Lust; so erfreuen sich die Hunde nicht an dem Geruch der Hasen, sondern an dem Verzehren derselben; der Geruch hat dies nur vermittelt. Ebenso erfreut sich der Löwe nicht an der Stimme des Stieres, sondern an dem Verzehren desselben; er hört aus der Stimme nur, dass der Stier in der Nähe ist, und so scheint es nur so, als wenn er sich über die Stimme erfreute. Ebenso wenig erfreut er sich an dem Anblick oder an dem Finden eines Hirsches oder einer wilden Ziege, sondern nur daran, dass er damit etwas zu fressen bekommt. Um solche Lust, die dem Menschen mit den Thieren gemein ist, handelt es sich bei der Selbstbeherrschung und Zuchtlosigkeit; deshalb erscheint solche Lust auch als knechtisch und thierisch; es ist die Lust, die von dem Berühren und Schmecken kommt; doch scheint

selbst das Schmecken hierzu nur wenig oder gar nicht benutzt zu werden; denn das Geschäft des Geschmackssinns ist die Prüfung der Flüssigkeiten, wie es von denen geschieht, welche den Wein kosten oder die Speisen zubereiten; sie haben nur wenig Genuss dabei und dies gilt auch für die Ausgelassenen. Vielmehr liegt ihre Lust in dem Genuss, welchen der Gefühlssinn gewährt, sowohl bei dem Essen, Trinken wie bei dem geschlechtlichen Verkehr. Deshalb wünschte sich auch ein Schmarotzer, dass seine Kehle länger sein möchte, als die eines Kranichs, indem die Berührung ihn ergötzt.[105]) Dieser Sinn, auf den die Ausgelassenheit sich bezieht, ist von allen der gemeinsamste, und deshalb gilt die Unmässigkeit mit Recht als das Tadelnswertheste, weil sie dem Menschen nicht als Menschen innewohnt, sondern nur als Thier und es thierisch ist, wenn man sich daran erfreut und es am meisten liebt. Deshalb muss man auch von den mittelst des Gefühlssinns vermittelten Genüssen die edleren ausnehmen, welche auf den Turnplätzen durch Reiben und Erwärmen entstehen; denn die Berührung, welche der Ausgelassene vornimmt, befasst nicht den ganzen Körper, sondern nur einzelne Theile.

Von den Begierden zeigen sich manche als gemeinsame, andere als eigenthümliche oder angenommene. So ist die Begierde nach Nahrung eine natürliche; denn jeder begehrt darnach, welcher Speise oder Trank bedarf und manchmal verlangt er nach beiden und der junge und kräftige Mann begehrt, wie Homer sagt, nach dem Beilager. Dagegen verlangt nicht jeder nach dieser oder jener Speise, noch alle nach derselben; deshalb scheint dieses Begehren mehr zu dem Unsrigen[106]) zu gehören; indess hat es auch etwas Natürliches; denn manches ist zwar nur dem oder jenem angenehm, Einzelnes ist aber für Jedermann ohne Unterschied angenehm.

In den natürlichen Begierden werden Fehler nur von Wenigen und nur nach der einen Seite das Zuviel hin begangen; denn alles Mögliche zu essen und zu trinken, bis man übersättigt ist, ist ein Ueberschreiten des natürlichen Maasses nach dem Zuviel hin, da die natürliche Begierde nur das Fehlende ergänzen will. Daher nennt man es auch Völlerei, weil solche Menschen den Magen

über den Bedarf anfüllen. Zu diesem Fehler neigen nur die cholerischen Naturen; dagegen fehlen in Bezug auf die eigenthümlichen Vergnügen gar Viele und in mannichfacher Weise. Wenn man zu dergleichen neigt, fehlt man entweder darin, dass man sich an Dingen erfreut, an denen es nicht sein soll, oder dass man den Genuss übertreibt, oder dem Beispiel der Menge folgt oder sich dabei nicht so verhält, wie man soll. Die Ausgelassenen sind in allen diesen Richtungen unmässig; denn sie freuen sich an Manchem, wo es nicht sein soll (weil es hassenswerth ist) oder an dem Erlaubten in höherem Maasse als es sein soll oder so, wie es die Menge macht.

Es ist also klar, dass die Zuchtlosigkeit ein Uebermaass in der Lust und tadelnswerth ist. Dagegen gilt in Bezug auf den Schmerz nicht so, wie bei der Tapferkeit, der, welcher ihm Stand hält, für sich selbst beherrschend, und wer es nicht thut, für ausgelassen; sondern als ausgelassen gilt hier der, welcher mehr als er soll über den Mangel der Lust sich betrübt (die Lust verursacht ihm also Traurigkeit) und als sich selbst beherrschend gilt der, welcher sich nicht betrübt, dass das Vergnügen fehlt oder er sich dessen enthalten muss.[107])

Vierzehntes Kapitel.

Was nun den Ausgelassenen anlangt, so begehrt er nach allen oder nach den höchsten Arten der Lust und die Begierde treibt ihn, dass er diese Arten der Lust vor allem Anderen aufsucht. Deshalb ist er betrübt, sowohl wenn er sie nicht erreicht, als wenn er siebegehrt, denn die Begierde ist mit Schmerz verbunden, obgleich es widersinnig scheint, dass man sich der Lust wegen betrübt.[108])

Dagegen sind Diejenigen selten, welche in dem Vergnügen zu wenig thun und sich weniger freuen, als sie sollen; ein solcher ist weit davon entfernt, ein Mensch zu sein; denn selbst die übrigen Geschöpfe machen in ihren Nahrungsmitteln einen Unterschied und erfreuen sich an dem einen und an dem anderen nicht. Wem nichts als angenehm gilt und wem Eins so viel gilt, als das Andere, der könnte gar nicht zu den Menschen ge-

rechnet werden und er hat auch keinen besonderen Namen erhalten, weil solche Menschen selten vorkommen. Der, welcher sich selbst beherrscht, hält hierbei die Mitte ein; er freut sich nicht über das, woran der Unmässige am meisten Gefallen findet, vielmehr ist ihm dergleichen eher zuwider; er freut sich überhaupt nicht an Dingen, wo er nicht soll und auch nicht heftig an dergleichen. Wenn solche Dinge ihm abgehen, so ist er weder betrübt noch verlangt er danach anders als nur mässig, noch etwa mehr als sich gehört, noch zu einer Zeit, wo es sich nicht gehört, noch überhaupt in einer sonst unzulässigen Weise. Was zur Gesundheit und zum Wohlbefinden beiträgt und angenehm ist, das begehrt er in mässiger Weise und wie es sich gehört und ebenso verhält er sich zu allem anderen Angenehmen, soweit es der Gesundheit nicht nachtheilig ist oder nicht gegen den Anstand verstösst oder nicht über seine Mittel geht. Wer hier mehr thut, liebt solche Lust mehr als sie werth ist; dagegen handelt der, welcher sich selbst beherrscht, nicht so, sondern wie die rechte Vernunft es verlangt.

Fünfzehntes Kapitel.

Die Zuchtlosigkeit steht dem freiwilligen Handeln näher, als die Feigheit; jene wird nämlich durch die Lust, diese aber durch den Schmerz zu dem bestimmt, was sie ergreifen oder fliehen soll. Auch erschüttert der Schmerz und zerstört die Natur dessen, der ihn hat; die Lust thut dies aber nicht und ist mehr freiwilliger Art, deshalb aber auch tadelnswerther. Auch gewöhnt man sich leichter an sie, da es im Leben mancherlei Lust giebt und solche Gewohnheiten gefahrlos sind, während mit dem Fürchterlichen es sich umgekehrt verhält. Indess verhält sich wohl in Bezug auf die Freiwilligkeit die Feigheit überhaupt nicht so, wie das einzelne feige Handeln. Die Feigheit selbst ist ohne Schmerz; aber die einzelnen Fälle bringen den Menschen so ausser sich, dass er die Waffen wegwirft und sich sonst schmachvoll benimmt. Deshalb scheint sie auch etwas Gewaltsames zu sein. Dagegen ist bei dem Zuchtlosen umgekehrt das einzelne Handeln mehr freiwillig, da er danach verlangt

s begehrt; das Ganze ist es weniger, da Niemand
os zu sein begehrt. [110])
as Wort Zuchtlosigkeit wird auch auf die Fehler
inder übertragen, da hier einige Aehnlichkeit be-
Ob hierbei der Name von diesem auf jenes oder
ehrt übertragen worden, ist hier unerheblich; doch
fenbar das Spätere von dem Früheren den Namen
en. Diese Uebertragung ist ganz passend gesche-
lenn was nach dem Schlechten verlangt und sehr
nen kann, muss gezüchtiget werden und dies sind
lich die Begierden und die Kinder; denn diese le-
ach ihren Begierden und in diesen ist am meisten
erlangen nach dem Angenehmen enthalten. Wenn
solche Begierden nicht gehorchen und nicht unter
herrschenden Theile der Seele stehen, so wachsen
ir, denn die Begierden nach dem Angenehmen sind
ttlich und kommen dem Unverständigen von allen
; die Macht der Begierden steigert Verwandtes und
sie gross und heftig sind, erdrücken sie die Ueber-
. Deshalb sollen sie mässig und gering an Zahl
n und der Vernunft nicht entgegentreten. Wer
o benimmt, den nennt man folgsam und züchtig. So
er Knabe zu der Vorschrift seines Lehrers sich ver-
soll, so sollen die Begierden sich zur Vernunft
ten. Deshalb sollen bei dem, der sich selbst be-
ht, die Begierden sich mit der Vernunft in Ueber-
nmung befinden; denn das Ziel für Beide ist das
e und wer sich selbst beherrscht, begehrt nur nach
was er soll und wie er soll und wann er soll; und
gebietet es auch die Vernunft. So viel sei über
lbstbeherrschung gesagt. [111])

Viertes Buch.

Erstes Kapitel.

Ich habe nun, der Ordnung folgend,[112] über die Freigebigkeit zu sprechen. Sie scheint ein mittleres Verhalten in Bezug auf das Vermögen zu sein; denn der Freigebige wird nicht wegen seines Verhaltens im Kriege, noch in dem gelobt, worin der, welcher sich selbst beherrscht, sich zeigt, noch wegen seiner Urtheile, sondern wegen seines Gebens und Nehmens von Vermögensstücken und vorzugsweise wegen des Gebens.[113] Vermögen nenne ich Alles, dessen Werth nach Geld bestimmt wird. Die Verschwendung und der Geiz sind das Uebermaass und das Zuwenig in Bezug auf Vermögensgebrauch; Geiz schreibt man dem zu, der sich mehr, als er soll, um das Geld bemüht; die Verschwendung legt man dagegen Verschiedenen, die man zusammenfasst, zur Last; denn man nennt auch die Unmässigen und die, welche für ihre Ausschweifungen viel ausgeben, Verschwender; sie gelten deshalb für die Schlechtesten, da sie viele Laster zugleich haben. Indess passt eigentlich der Name: Verschwender für sie nicht; denn Verschwender ist nur der, welcher das eine Laster hat, dass er sein Vermögen vergeudet. Der Verschwender richtet sich selbst zu Grunde, da die Vergeudung des Vermögens eine Art Zerstörung seiner selbst ist, weil das Leben von dem Vermögen bedingt ist. So wollen wir also die Verschwendung auffassen.

Von Allem, was man gebrauchen kann, lässt sich ein guter oder schlechter Gebrauch machen, und der Reichthum gehört zu den brauchbaren Dingen. Nun gebraucht man jedwedes Ding am besten, wenn man die

dazu gehörende Tugend besitzt; also wird derjenige von seinem Reichthum den besten Gebrauch machen, welcher die für das Vermögen erforderliche Tugend besitzt, und das ist der Freigebige.[114]) Der Gebrauch des Geldes liegt nun in dem Aufwande und Ausgeben, während das Nehmen und Bewahren des Geldes mehr zu dem Erwerb gehört. Deshalb entspricht es der Freigebigkeit mehr, denen zu geben, welchen es sich gehört, als zu nehmen, von wo es sich gehört und nicht zu nehmen, von wo es sich nicht gehört; wie überhaupt die Tugend sich mehr in dem recht Handeln und recht Leiden und in schönen Thaten zeigt, als in dem Unterlassen des Schlechten. Auch ist es klar, dass dem Geben das gute Handeln und die schönen Thaten nachfolgen, während dem Nehmen nur das rechte Erleiden und das Nicht-Schlechthandeln nachfolgt. Auch Dank und Lob erntet nur der Gebende, nicht der, welcher Nichts nimmt. Auch leichter ist das Nicht-nehmen als das Geben; denn man giebt sein Eigenthum nicht so leicht weg, als man des Fremden sich enthält. Ebenso werden die, welche blos das fremde Gut nicht nehmen, nicht wegen Freigebigkeit, sondern vielmehr wegen ihrer Gerechtigkeit gelobt werden, und wer nimmt, wird gar nicht gelobt. Unter allen Tugendhaften werden die Freigebigen am meisten geliebt, denn sie sind nützlich und dies nur durch ihr Geben.[115])

Zweites Kapitel.

So wie die Uebung jeder Tugend schön ist und des chönen wegen geschieht, so giebt auch der Freigebige es Schönen wegen und in rechter Weise; nämlich denen, elchen er soll, und so viel als und zu der Zeit, wo es ch gehört und überhaupt so, wie es zu einem rechten eben gehört. Dies thut er gern und ohne Schmerz; enn das tugendhafte Handeln ist angenehm oder schmerzs oder am wenigsten schmerzlich. Wer dagegen solnen Menschen giebt, denen er nicht geben soll, oder enn er es nicht um des Schönen halber, sondern aus nem anderen Grunde thut, so heisst er nicht freigebig, ndern man giebt ihm einen anderen Namen. Auch der t nicht freigebig, den das Geben schmerzt; denn ihn

dauert das Geld mehr, als ihn die schöne Handlung
freut, was bei dem Freigebigen nicht statthat. Au
nimmt der Freigebige nicht, wo er nicht soll, denn e
solches Nehmen ist nicht Sache Jemandes, der das Ge
gering schätzt. Auch bittet er nicht gern bei Andere
denn der Wohlthätige lässt sich nicht gern Wohlthat
erweisen. Dagegen nimmt er, wo es sich gehört, z.
von seinem eigenen Vermögen [116]; nicht als ob di
schön wäre, sondern weil es nothwendig ist, damit
etwas zu geben habe. Auch giebt er nicht dem erst
Besten, damit er selbst die Mittel behalte, um denen zu gebe
wo es sich gehört, und zu der Zeit, wo es sich gehö
und das, was sich gehört. Der Freigebige thut auch i
Geben oft zu viel, so dass er für sich selbst zu wen
behält; denn in seiner Natur liegt es, dass er auf si
selbst keine Rücksicht nimmt. Die Freigebigkeit bestim
sich nach der Grösse des Vermögens; denn nicht
Menge des Gegebenen macht den Freigebigen, sonde
die Gesinnung des Gebers, und diese giebt nach Verhä
niss des Vermögens. Deshalb ist der, welcher wenig
giebt, nicht weniger freigebig; sofern er nämlich v
Wenigerem giebt. Freigebiger pflegen die zu sein, wel
ihr Vermögen nicht selbst erworben, sondern überkomm
haben; denn sie haben den Mangel nicht kennen gele
und Alle lieben mehr das, was ihr eigenes Werk ist,
dies ja auch bei den Eltern und den Dichtern sich zei
Reich wird der Freigebige nicht leicht werden, da s
Sinn weder auf das Nehmen, noch auf das Bewahren
richtet ist; vielmehr neigt er eher zum Verschwend
da er das Geld nicht um seiner selbst willen, sond
nur des Gebens wegen schätzt. Deshalb schilt man a
auf das Schicksal, weil die, welche es am meisten v
dienen, am wenigsten reich sind; obgleich es doch nat
lich ist, dass derjenige kein Vermögen sammeln ka
welcher sich nicht darum bemüht, wie dies ja auch
anderen Dingen so geht. Indess giebt der Freigeb
nicht denen, und nicht zu der Zeit, wo es sich ni
gehört, noch thut er anderes Ungehörige; denn da
könnte er nicht mehr freigebig handeln, und wenn er
sein Vermögen verbrächte, so könnte er es nicht mehr
verwenden, wo es sich gehört. Wie gesagt ist derjen
freigebig, welcher nach seinem Vermögen giebt und

Zwecken, zu denen es sich gehört; wer mehr giebt, ist ein Verschwender. Deshalb nennt man auch die Alleinherrscher nicht Verschwender, da bei der Grösse ihres Besitzes sie nicht leicht in ihren Geschenken und Ausgaben das rechte Maass überschreiten können. Indem die Freigebigkeit die Mitte zwischen Geben und Nehmen des Geldes hält, so wird der Freigebige es nehmen und zu den Dingen verwenden, wo es sich gehört und so viel als sich gehört; sowohl in kleinen wie in grossen Dingen und überall gern; auch wird er da nehmen, wo es sich gehört und so viel als sich gehört. Indem die Tugend nach beiden Seiten hin die Mitte einhält, wird er Beides so thun, wie es sich gehört. [117])

Zu dem gerechten Geben gehört auch das gerechte Nehmen, während das ungerechte Nehmen das Gegentheil der Tugend ist. Was mit einander verbunden ist, das zeigt sich auch bei ein und demselben Menschen; aber für Gegensätze kann dies offenbar nicht eintreten. Wenn es dem Freigebigen begegnet, dass er über das gehörige und rechte Maass hinaus Geld ausgegeben hat, so wird er es bereuen, indess nur mässig und wie es sich gehört, denn der Tugendhafte erfreut und betrübt sich über die Dinge nur da, wo er es soll und nur so, wie es sich gehört. Auch ist mit dem Freigebigen in Geldsachen am besten zu verkehren; denn er lässt sich Unrecht gefallen, weil er das Geld nicht hochschätzt und er sich mehr betrübt, wenn er das Nöthige nicht verwenden kann, als er sich ärgert, wenn er eine unnütze Ausgabe gemacht hat. An des Simonides [118]) Benehmen findet er keinen Gefallen.

Drittes Kapitel.

Der Verschwender handelt auch hierin fehlerhaft; denn er erfreut und betrübt sich nicht über das, wo er, noch so, wie er es soll. Aus dem Folgenden wird dies noch deutlicher werden. Ich habe gesagt, dass die Verschwendung und der Geiz ein Zuviel und Zuwenig sind und zwar in Zweierlei, im Geben und im Nehmen, wobei ich jeden Anfwand zu dem Geben rechne. Die Verschwendung ist nun ein Uebermaass im Geben und im Nicht-Nehmen und ein Zu-Wenig im Nehmen; dagegen

ist der Geiz ein Zuwenig im Geben und ein Zuviel im Nehmen, Kleinigkeiten ausgenommen. Bei der Verschwendung vertragen sich beide Richtungen nur wenig, da es nicht leicht ist, Allen zu geben, wenn man von Niemandem nimmt; denn dann würden den Privatleuten die Mittel bald ausgehen, und nur bei diesen spricht man von Verschwendung. Auch würde ein Solcher bedeutend besser sein, als der Geizige, weil er leicht durch das Alter oder den Mangel geheilt werden und wieder zur Mitte gelangen kann. Denn er hat die Eigenschaften eines Freigebigen, indem er giebt und nicht nimmt, nur beides nicht richtig und nicht so, wie er soll. Wenn er sich auch hieran gewöhnen könnte oder auf eine sonstige Weise sich veränderte, so wäre er ein Freigebiger; denn dann wird er geben, wo es sich gehört und da nicht nehmen, wo er nicht soll. Deshalb kann ein solcher Charakter nicht gerade für schlecht gelten; denn ein Uebermaass im Geben und Nicht-Nehmen findet sich nicht bei dem Schlechten und Niedrig-Denkenden, wohl aber bei dem Thörigen. Wer auf diese Weise verschwendet, scheint also nach dem Gesagten viel besser, als der Geizige zu sein, da er Vielen nützt, während dieser Niemandem, ja nicht einmal sich selbst nützt. Indess nimmt die Mehrzahl der Verschwender, wie gesagt, da, wo sie es nicht sollen und stehen in dieser Beziehung dem Geizigen gleich. Sie lernen zugreifen, weil sie ausgeben wollen, aber dies nicht leicht können, indem ihr Vermögen schnell verschwindet und sie daher von anderswoher die Mittel sich verschaffen müssen. Da sie nicht nach dem Schönen fragen, so nehmen sie rücksichtslos von Jedermann; sie wollen nur geben, aber das Wie und Woher kümmert sie nicht. Deshalb können ihre Gaben auch nicht freigebig genannt werden; sie sind nicht schön und geschehen nicht um des Schönen willen noch so, wie es sich gehört; vielmehr machen sie oft die, welche arm bleiben sollten, reich und geben Personen von gemässigter Gesinnung nichts, aber viel den Schmeichlern und Leuten, welche sonst ihrer Lust dienen. Deshalb sind die Meisten von ihnen auch ausgelassen. Indem sie zu jedem Aufwand leicht bereit sind, verwenden sie ihre Mittel auch zu Ausschweifungen und neigen bei ihrer dem Schönen nicht zugewendeten Lebensweise den Lüsten

zu. Bleibt der Verschwender ohne Führer, so geräth er in solche Zustände; trifft er aber auf Jemand, der sich seiner annimmt, so kann er wohl wieder zur Mitte und zu dem Schicklichen gelangen.

Dagegen ist der Geiz unheilbar; denn das Alter und jedwede Schwäche scheint geizig zu machen. Auch ist der Geiz dem Menschen mehr angeboren als die Verschwendung; die Mehrzahl liebt mehr das Geld als das Geben. Der Geiz erstreckt sich auch über Vieles und hat mancherlei Gestalten, denn man kann in vielerlei Weise geizig sein. Da er aus Zweierlei besteht, aus dem Zuwenig im Geben und aus dem Uebermaass im Nehmen, so ist er nicht bei Allen vollständig vorhanden, sondern Manche sind nur übermässig im Nehmen und Andere nur mangelhaft im Geben. Alle die, welche man mit den Namen Knicker, Knauser und Filze bezeichnet, lassen es am Geben fehlen, aber verlangen und nehmen kein fremdes Gut, da Mancher von ihnen noch einen gewissen Anstand und eine Scheu vor dem Schlechten besitzt. Auch mögen Andere deshalb das Ihrige bewachen oder wenigstens so sprechen, weil sie nicht später zu schlechten Handlungen genöthigt sein wollen. Zu ihnen gehören auch die Kümmelspalter und ähnliche Leute; sie haben ihren Namen davon, dass sie Niemandem etwas Geben und dies übertreiben. Andere enthalten sich aus Furcht des fremden Gutes, da es nicht leicht für sie ist, fremdes Gut zu nehmen, ohne dass Andere ihnen wieder das Ihrige nehmen. Deshalb ziehen sie es vor, weder zu geben noch zu nehmen. Andere überschreiten das Maass im Nehmen, indem sie von allerwärts her und Alles nehmen, wie die, welche eine schimpfliche Handthierung treiben, z. B. die Hurenwirthe und Aehnliche; desgleichen die Wucherer, welche gegen Geringes sich viel versprechen lassen. Alle diese nehmen daher, woher sie nicht sollen und mehr als sie sollen. Allen diesen Menschen klebt eine schmähliche Gewinnsucht an, denn alle ertragen Schande und Schmach um des Gewinnes, und noch dazu um eines kleinen willen. Denn die, welche Grosses von da nehmen, woher sie oder das, was sie nicht sollen, nennt man nicht geizig, sondern eher schleche und gottlos und ungerecht, wie z. B. die Tyrannen, welche Städte verwüsten oder Tempel plündern. Dagegen gehören die

falschen Spieler und die Beutelschneider und Räuber zu den Geizigen, da sie nach schändlichen Gewinn trachten. Jene Beiden treiben ihr Geschäft nur um des Gewinnes willen und ertragen deshalb allen Schimpf; diese setzen sich um des Raubes willen den grössten Gefahren aus. Jene gewinnen das Geld ihren Freunden ab, denen sie geben sollten. So sind sie beiderseits schimpflich gewinnsüchtig, weil sie da gewinnen wollen, wo es sich nicht gehört und weil all solcher Vortheil eines feinen Mannes unwürdig ist. Deshalb nennt man mit Recht den Geiz das Gegentheil der Freigebigkeit; er ist ein grösseres Laster als die Verschwendung und man fehlt bei ihm in stärkerem Maasse, als bei der besprochenen Verschwendung. [119])

So viel über die Freigebigkeit und die ihr entgegengesetzten Laster.

Viertes Kapitel.

Im Anschluss hieran wird die Grossherzigkeit[120]) zu erörtern sein, da auch diese Tugend sich auf das Vermögen bezieht. Doch erstreckt sie sich nicht, wie die Freigebigkeit, auf alle, das Geld betreffende Handlungen, sondern nur auf den Aufwand und hierin übertrifft sie die Freigebigkeit durch die Grösse desselben, denn sie ist, wie schon der Name anzeigt, der schickliche Aufwand im Grossen. Das Grosse ist aber ein Beziehungsbegriff; [121]) wer ein Kriegsschiff ausrüstet, hat nicht den gleichen Aufwand, wie der, welcher eine Festgesandtschaft leitet und das Schickliche bestimmt sich nach der Person, der Sache und den Umständen. Der welcher im Kleinen und Mittelmässigen das Erforderliche ausgiebt, heisst nicht grossherzig; also nicht in dem Fall: „Oft gab ich dem Bettler,“ [122]) sondern nur der, welcher bei grossen Dingen sich so verhält; der Grossherzige gehört zu den Freigebigen, aber nicht jeder Freigebige ist ein Grossherziger. Das Zuwenig solcher Gesinnung ist die Kleinherzigkeit und das Zuviel der rohe und geschmacklose Aufwand und Aehnliches; dieser ist kein Uebermaass im Aufwand da wo es sich gehört, sondern er brüstet sich in Dingen, wo und wie es sich nicht gehört. Hierüber werde ich später sprechen.

Der Grossherzige gleicht dem Wissenden, denn er vermag das Passende zu erkennen und grossen Aufwand auf geziemende Weise zu bestreiten; denn alle Gemüthsrichtungen werden, wie ich früher gesagt, durch die ihnen zugehörenden Thätigkeiten in ihrem Umfange bestimmt, und der Aufwand des Hochherzigsn ist gross und angemessen und ebenso sind es seine Werke, da nur so der Aufwand ein grosser und dem Werke entsprechender ist.[123]) Es muss also das Werk des Aufwandes und der Aufwand des Werkes werth sein oder auch es noch übertreffen. Der Grossherzige macht solchen Aufwand des Schönen wegen, da dies allen Tugenden gemein ist; und er thut es gern und leicht, da das kleinliche Rechnen engherzig ist. Er sieht mehr darauf, dass die Ausführung auf das schönste und geziemendste geschehe, als auf die Kosten und wie es am billigsten zu machen wäre. Der Grossherzige muss nothwendig freigebig sein, da auch der Freigebige seine Ausgaben nach Gegenstand und Art so einrichtet, wie es sich gehört und hierin besteht auch das Grosse des Grossherzigen; es zeigt sich bei denselben Dingen, womit die Freigebigkeit es zu thun hat, aber die Grösse wird selbst bei gleichem Aufwand das Werk grossartiger machen. Die Vortrefflichkeit eines Besitzes und eines Werkes ist nicht dieselbe; bei dem Besitze entscheidet der höhere Preis über seinen Werth, wie bei dem Golde; aber bei dem Werke seine Grösse und Schönheit. Der Anblick eines solchen erregt Bewunderung und das Grossherzige selbst ist bewundernswerth, und die Grossherzigkeit ist eine Tugend der Werke vermöge ihrer Grösse.[124])

Fünftes Kapitel.

Zu dem Aufwand, den ich als ehrenvoll bezeichne, gehören die Weihgeschenke, die Tempelbauten, die Opfer für die Götter und überhaupt aller Aufwand für die Religion und das, was ein edler Wetteifer für das gemeine Beste verwendet, z. B. die glänzenden Ausstattungen der Chöre oder die Ausrüstung eines Kriegsschiffes oder die Bewirthung der Mitbürger. In alledem berücksichtigt man, wie gesagt, auch den Handelnden, je nach seinem

Stande und seinen Mitteln; diesen muss die Ha
entsprechen; sie muss nicht blos für das Werk, s
auch für den Vollführenden sich geziemen. Deshal
ein Armer nicht wohl grossherzig sein; er hat n
viel, um den sich ziemenden Aufwand zu mache
versuchte er es, so wäre er ein Thor, denn es
gegen seine Stellung und seine Pflicht, während n
Richtige der Tugend entspricht. Vielmehr ziemt
Aufwand nur denen, welche die nöthigen Mittel
oder von ihren Vorfahren erlangt haben oder de
bei ihren Angehörigen zu Gebote stehen; insbe
Männern von edler Abkunft oder hohem Anseh
Aehnlichem, da in allen diesen Verhältnissen eine
und Würde enthalten ist. Vorzugsweise in dieser
zeigt sich der Grossherzige und die Grossherzigk
steht, wie gesagt, in solchem Aufwande; denn
auf das Grösste und Geehrteste.

Von dem Privataufwand gehört hierher das, v
einmal vorkommt, z. B. das Heirathen und Ael
oder wenn die ganze Stadt oder die Angesehene
daran Theil nehmen; auch die Aufnahme und
leite der Gastfreunde und Ehrengeschenke und
geschenke gehören hierher; denn der Grossherzig
den Aufwand nicht für sich, sondern für das All
und die Ehrengeschenke ähneln hierin den
schenken. Der Grossherzige richtet auch sei
seinen Reichthum entsprechend ein; denn auch hi
es einen Schmuck; er neigt eher zu solchem Au
da solche Werke lange Zeit dauern und zu den
sten gehören. Das Geziemende bestimmt sich na
einzelnen Gegenstande, denn ein und dasselbe pa
nicht für Götter und Menschen und nicht für
und Grabmäler. Von dem Aufwande des Grossl
ist jeder gross in seiner Art; am grossherzigsten
grosse Aufwand für Grosses, dann aber auch das
in anderen Fällen. Das Grosse im Werke ist ni
selbe, wie das Grosse im Aufwande; denn ein
Ball oder eine schöne Salbenflasche kann fü
Knaben ein grossherziges Geschenk sein, obgleich
Werth nur gering oder mässig ist. Deshalb vollf
Grossherzige in allen Dingen, wo er sich hin

Grossherziges; ein solches Wirken kann nicht leicht überboten werden und entspricht der Grösse des Aufwandes.

Sechstes Kapitel.

Solcher Art ist der Grossherzige; das Uebermaass und Geschmacklose findet hier statt, wenn Jemand, wie gesagt, über das Geziemende hinaus seine Mittel vergeudet. Ein solcher verthut viel in kleinlichem Aufwande und prunkt in abgeschmackter Weise, z. B. wenn er seine Freude so, wie bei Hochzeiten, bewirthet oder wenn er bei Komödien, wo er den Chor auszustatten hat, ihn in Purpurgewändern einführt, wie die Megariker es thun. Alles dies thut er nicht des Schönen wegen, sondern um seinen Reichthum zu zeigen und weil er glaubt, darob bewundert zu werden. Da, wo viel zu verwenden ist, giebt er nur wenig her und wo ein geringer Aufwand sich schickt, verwendet er viel.

Der Kleinherzige bleibt dagegen in Allem zurück; auch wo er grosse Mittel auf kleine Dinge vergeudet hat, wird er das Schöne zerstören und bei allem, was er unternimmt, wird er überlegen, wie es am billigsten abzumachen und er wird auch darüber noch jammern und dabei meinen, dass er überall mehr thue, als er schuldig sei. Dies sind nun zwar schlechte Gemüthsrichtungen; doch bringen sie keine Schande, weil sie dem Nächsten nicht schaden und auch nicht sehr schamlos sind.

Siebentes Kapitel.

Die Seelengrösse[125]) geht, wie schon der Name ergiebt, auf Grosses und ich will zunächst erörtern, auf welches Grosse sie geht. Es ist hierfür gleich, ob ich die Gemüthsrichtungen oder den Inhaber derselben betrachte. Als ein Mann von Seelengrösse erscheint der, welcher sich grosser Dinge für würdig hält und deren auch würdig ist. Wer ohne dies zu sein, so handelt, ist ein Thor;[126]) der Tugendhafte ist aber niemals thörig oder unverständig. So ist also, wie gesagt, der hochsinnige Mann beschaffen. Ist Jemand nur kleiner Dinge

werth und überschätzt er sich dabei nicht, so ist er besonnen, aber ohne Seelengrösse, da diese auf der Grösse so beruht, wie die Schönheit auf einem grossen Körper; denn die Kleinen sind wohl fein und wohlgebaut, aber nicht schön. Wer auf Grosses Anspruch macht, ohne dessen würdig zu sein, ist aufgeblasen; doch ist nicht jeder, der sich Grösseren werth hält, als er ist, deshalb aufgeblasen. Der, welcher weniger von sich hält, als er verdient, ist kleinsinnig, mag sein Werth bedeutend oder mässig oder gering sein, sofern er nur sich noch tiefer stellt. Am meisten gilt dies von dem des Grossen würdigen Manne; denn was sollte er erst thun, wenn sein Werth nicht so gross wäre.[127]) Der Mann von Seelengrösse ragt der Grösse nach hervor, aber in dem Schicklichem hält er die Mitte, da er sich nur nach seinem wirklichen Werthe schätzt, die Anderen überschätzen oder unterschätzen sich.[128]) Ist der, welcher sich grosser Dinge werth hält, auch wirklich deren werth und findet dies namentlich für die grössten Dinge statt, so wird er es meistens nur in einer Beziehung sein.[129]) Der Werth wird nur von den äusseren Gütern ausgesagt und als das grösste Gut wird wohl das gelten müssen, was den Göttern zugetheilt wird und das, nach welchem die in Würden Stehenden am meisten verlangen und was den Kampfpreis für die schönsten Dinge bildet. Dies ist nun die Ehre; sie ist deshalb das grösste der äusserlichen Güter. Der Mann von Seelengrösse verhält sich in Bezug auf Ehre und Schmach wie es sich gehört und es bedarf wohl keiner Begründung, dass die Seelengrösse hauptsächlich auf die Ehre sich richtet; denn die Grossen erachten sich am meisten der Ehre würdig, d. h. der Ehre, welche ihrem Werthe entspricht; dagegen bleibt der Mann von kleinerem Sinn zurück, sowohl in Schätzung seiner selbst, als in Vergleich zu dem Werthe eines Mannes von Seelengrösse. Der Aufgeblasene überschreitet das Maass in Bezug auf sich selbst, aber er überbietet nicht den Mann von Seelengrösse. Dieser muss zu den Besten gehören, da er der grössten Dinge werth ist; denn der Bessere ist immer des Grösseren und der Beste des Grössten werth. Er muss bei wirklicher Seelengrösse auch gut sein, und das Grosse in jedweder Tugend möchte wohl dem Mann von Seelengrösse eigen sein.

Mit der Seelengrösse verträgt es sich nicht, mit schlenkernden Armen davon zu laufen oder Unrecht zu thun; denn weshalb sollte ein Mann das Schlechte verüben, dem Nichts zu gross ist? Für den, welcher auf das Einzelne sieht, würde ein grosssinniger Mann sehr lächerlich erscheinen, wenn er nicht zugleich tugendhaft wäre; er wäre keiner, wenn er schlecht wäre, denn die Ehre ist ein Preis der Tugend und nur dem Tugendhaften wird sie gewährt. Deshalb scheint die Seelengrösse eine Art Schmuck der Tugend zu sein; sie macht sie grösser und kann nicht ohne sie bestehen. Deshalb ist in Wahrheit die Seelengrösse nichts Leichtes, da sie ohne Sinn für das Gute und Schöne nicht möglich ist.[130]) Die Seelengrösse bezieht sich vorzüglich auf das was Ehre und Schande bringt; ein solcher Mann wird sich über grosse Ehren, die von den Guten ihm erwiesen werden, nur maassvoll freuen, da er damit nur das ihm zukommende ja vielleicht nicht einmal dies, erhält, denn für die vollendete Tugend dürfte keine Ehre gross genug sein; doch wird er auch die geringeren Ehren von denen annehmen, die ihm keine grösseren erweisen können. Dagegen wird er Ehrenbezeugungen von jedwedem Beliebigen und um geringer Dinge willen gering schätzen, da er sich höher schätzt Aehnliches gilt für die Schmach, die ihn mit Recht nicht treffen kann.

Hiernach handelt es sich bei der Seelengrösse, wie gesagt, hauptsächlich um die Ehre; indess wird ein solcher Mann sich auch in Bezug auf Reichthum und Macht und überhaupt in Glücks- und Unglücksfällen maassvoll benehmen, wie es auch komme. Im Glück wird er weder übermässig fröhlich, noch im Unglück übermässig traurig sein. Aber rücksichtlich der Ehre verhält er sich nicht so, da sie ihm als das Grösste gilt. Die Staatsgewalt und der Reichthum sind nur der Ehre wegen wünschenswerth und wer sie hat, will deshalb geehrt werden. Wer dagegen die Ehre gering schätzt, für den hat auch alles Andere keinen Werth.

Achtes Kapitel.

Deshalb erscheinen hochsinnige Männer als hochmüthig. Auch Glücksgüter steigern die Seelengrösse;

denn Männer von vornehmer Geburt, von Macht und Reichthum verlangen nach Ehren; sie ragen hervor und alles an Gütern hervorragende wird geehrt. Deshalb steigert Dergleichen die Seelengrösse, da man deshalb von Manchem geehrt wird. In Wahrheit ist aber der Gute allein ehrenwerth; wer indess beides ist, [121]) dem wird noch grössere Ehre erwiesen.

Hat Jemand aber ohne Tugend dergleichen Güter, so kann er sich nicht mit Recht hochstellen und nicht hochsinnig genannt werden, denn ohne vollendete Tugend kann diese Gesinnung nicht bestehen; vielmehr werden dann solche Menschen übermüthig und hochfahrend, da man nicht leicht ohne Tugend das Glück maassvoll ertragen kann. Indem sie dies nicht vermögen und in der Meinung stehen, die Anderen zu übertreffen, behandeln sie sie verächtlich und thun das, was ihnen einfällt. Sie machen es so weit als ihnen möglich dem wahren Hochsinnigen nach, obgleich sie ihm nicht gleichen; die Tugend üben sie nicht und sehen auf die Anderen stolz herab. Der hochsinnige Mann thut letzteres mit Recht (denn er urtheilt richtig), während die Menge dies nach Zufall thut. Der Hochsinnige ist nicht waghalsig und stürzt sich nicht in Gefahr, denn er schätzt nur Weniges hoch; aber er wagt sich an Grosses und wenn er dies thut, schont er sein Leben nicht, da ihm das Leben nicht über Alles geht. Er vermag wohlzuthun, aber scheut sich Wohlthaten zu empfangen; denn jenes thut der Hervorragende und diese nimmt der Niedrig-Stehende. Er erwiedert die Wohlthaten durch grössere, so dass der Andere ihm verpflichtet wird und den Vortheil hat. Er behält besser Diejenigen im Gedächtniss, denen er wohl gethan, als die, von denen er Gutes empfangen hat; denn der Empfänger einer Wohlthat steht hinter dem Geber zurück und er will hervorragen. Auch hört er von seinen Wohlthaten gern sprechen, aber ungern von den empfangenen. Deshalb hält auch die Thetis dem Zeus nicht die ihm erwiesenen Wohlthaten vor; auch die Lakedämonier thaten dies gegen die Athener nicht, sondern sie erwähnten nur die von ihnen empfangenen. Auch mag der Hochsinnige Andere nicht ansprechen, wenigstens thut er es ungern; aber zu helfen ist er bereit und gegen die in Ehren und

Glücksgütern hochgestellten benimmt er sich gross, aber gegen gewöhnliche Leute gemässigt; da jene zu überbieten schwer und grossartig ist, bei diesen aber dies leicht ist. Gegen jene sich stolz zu zeigen, ist nicht unedel, aber gegen Niedrige ist es ebenso gemein, als wenn man gegen Schwache seine Stärke geltend macht.

Auch läuft der Hochsinnige der Ehre nicht nach und wendet sich nicht zu Dingen, in denen Andere hervortreten; ja er verhält sich hier träge und zögernd; aber nicht da, wo es sich um eine grosse Ehre oder ein grosses Werk handelt, wozu nur Wenige und nur grosse und berühmte Männer fähig sind. In seinem Hass und in seiner Freundschaft ist er offen, da nur die Furcht sich versteckt. Ihn kümmert mehr die Wahrheit, wie die Meinung; er handelt und spricht offen, denn er ist offenherzig, weil er nichts fürchtet. Deshalb ist er auch wahrhaftig, wenn er nicht ironisch wird, was er gegen die Menge ist. Anderen zu Willen leben kann er nicht, als nur den Freunden, denn jenes ist knechtisch; deshalb sind auch alle Schmeichler unterwürfig und die Unterwürfigen schmeichlerisch. Auch staunt er über Nichts; denn für ihn ist nichts gross. Auch gedenkt er nicht der ihm zugefügten Uebel, da der Hochsinnige kein langes Gedächtniss hat, namentlich nicht für die Uebel, sondern sie übersieht. Auch spricht er nicht gern über Menschen, weder über sich, noch über Andere; er sorgt weder, dass er gelobt werde, noch darum, wie Andere getadelt werden; auch lobt er selbst nicht gern, aber sagt deshalb auch Niemand Schlechtes nach, selbst nicht sein Feinden, ausgenommen im Uebermuth. In unvermeidlichen und kleinen Dingen jammert er nicht und bittet nicht, da der tüchtige Mann sich nicht so verhält. Er will mehr das Schöne und das Nutzlose erlangen, als das, was Vortheil und Nutzen bringt, da er sich selbst genug ist. Die Bewegungen des Hochsinnigen geschehen gemessen, seine Worte klingen schwer und seine Rede fliesst langsam; denn wer nur um wenige Dinge sich beeifert, der ist nicht übertrieben beweglich und wer nichts für zu gross hält überarbeitet sich nicht; nur der Eilfertige und Kreischende benehmen sich so. [132])

Neuntes Kapitel.

Solcher Art ist der Mann von grossem Sinn; wer darunter bleibt, ist von kleinem Sinn und wer darüber hinausgeht, ist aufgeblasen. Beide sind nicht gerade schlecht, denn sie thun nichts Böses, aber sie handeln doch fehlerhaft. Der Kleinsinnige beraubt sich selbst der Güter, deren er werth ist und ist gleichsam im Nachtheil, weil er sich selbst nicht kennt; denn sonst würde er das Gute begehren, dessen er werth ist. Er gehört daher nicht zu den Thoren, sondern vielmehr zu den Saumseligen. Eine solche Meinung scheint sogar den Menschen schlechter zu machen, denn während jeder das seinem Werth Entsprechende begehrt, enthält sich der Kleinsinnige der schönen Thaten und der Geschäfte, als wenn er deren nicht werth wäre und ebenso macht er es mit den äusseren Gütern. Die Aufgeblasenen sind dagegen Thoren, die sich selbst nicht kennen und dies in offenbarer Weise. Sie streben nach den Ehren, als wären sie deren werth und nachher werden sie des Gegentheiles überführt. Sie schmücken sich in der Kleidung, Haltung und sonst und wollen, dass ihre Glücksgüter Jedermann bekannt seien; sie sprechen davon, als wenn sie damit die Ehre gewännen. Der Seelengrösse ist der Kleinsinn mehr entgegengesetzt, als die Ausgeblasenheit; denn der Kleinsinn ist häufiger und schlimmer. Sonach hat es die Seelengrösse, wie gesagt, mit der Ehre im Grossen zu thun. [133])

Zehntes Kapitel.

Es dürfte indess in Bezug auf die Ehre noch eine andere Tugend bestehen, wie früher dargelegt worden ist, welche zur Seelengrösse sich beinah ganz so verhält, wie die Freigebigkeit zur Grossherzigkeit. Diese beiden Tugenden enthalten sich des Grossen, aber sie führen uns in den mittleren und kleinen Dingen so, wie es sich gehört. So wie bei dem Nehmen und Geben von Geld eine Mitte besteht, und ein Uebermaass und ein Zuwenig, so giebt es auch in dem Streben nach Ehre ein Mehr

und ein Weniger, als sich gehört und eine Mitte, die sich in den Mitteln und der Art der Erlangung der Ehre so verhält, wie es sich gehört; denn man tadelt den Ehrgeizigen, wenn er mehr nach der Ehre strebt, als sich gehört, oder auf Wegen, die sich nicht gehören; und den Gleichgültigen tadelt man, weil er nicht strebt, um schöner Dinge willen geehrt zu werden. Es kommt auch vor, dass man den Ehrgeizigen als einen Tapferen und Rechtlichen und den Ehrgeizlosen als einen Maassvollen und Besonnenen lobt, wie schon früher erwähnt worden ist. Auch erhellt, dass man den Ehrgeizigen wegen des verschiedenen Sinnes, in welchem man dieses Wort gebraucht, nicht immer in derselben Beziehung so nennt, sondern bald ihn damit lobt, weil er es mehr ist, als die Menge und bald tadelt, weil er es mehr ist, als sich gehört.[134]) Da das mittlere Verhalten hier keinen Namen hat, so scheinen die äussersten Seiten darum wie um eine verlassenen Stelle sich zu streiten; indess muss da, wo ein Uebermaass und ein Zuwenig ist, auch eine Mitte sein und da man nach der Ehre theils mehr, theils weniger als sich gehört, streben kann, so kann es auch gehörig geschehen und eine solche Gemüthsrichtung, welche in Bezug auf die Ehre die Mitte hält, aber keinen besonderen Namen hat, wird gelobt, obgleich sie gegenüber der Ehrliebe als Gleichgültigkeit, gegenüber dieser als Ehrliebe erscheint und in Bezug auf Beide gleichsam als Beides.[135]) Indess kommt dies auch bei anderen Tugenden vor. Hier scheinen sich die äussersten Seiten entgegenzustehen, weil die Mitte keinen Namen hat.

Elftes Kapitel.

Die **Sanftmuth** hält die Mitte in Bezug auf die zornigen Affekte. Da diese Mitte und beinah auch die äussersten Seiten keinen Namen haben, so stelle ich die Sanftmuth in diese Mitte, obgleich sie etwas zu dem Zuwenig hinneigt, was keinen Namen hat. Das Uebermaass könnte man wohl die **Zornmüthigkeit** nennen.[136]) Der Zorn ist ein Affekt, welcher durch Vieles und Verschiedenes erregt werden kann. Wenn nun Jemand zornig wird, da wo es sich gehört und gegen die, gegen

welche es sich gehört und wenn er hierbei das Gehörige auch in der Weise, der Zeit und der Dauer seines Zornes einhält, so wird er gelobt, und ein solcher wäre der Sanftmüthige, da ja die Sanftmuth gelobt wird; denn der Sanftmüthige will gelassen bleiben und sich von der Leidenschaft nicht fortreissen lassen, sondern nur so, wie die Vernunft es verlangt, zürnen, sowohl in der Art, wie gegen die Personen und in der Dauer seines Zornes. Der Sanftmüthige neigt mehr zu dem fehlerhaften Zu-Wenig, weil er mehr zum Verzeihen als zur Rache bereit ist. Das Zu-Wenig, mag es nun die Zornlosigkeit oder sonst wie heissen, wird getadelt; denn wenn man nicht da, wo es sich gehört, zürnt, oder nicht auf die rechte Weise, oder nicht zur rechten Zeit oder nicht gegen die rechten Personen, so gilt man für einfältig. Wer nicht in Zorn gerathen kann, scheint keine Empfindung und kein Schmerzgefühl zu haben und unfähig, sich selbst zu schützen. Es ist eine Knechtsgesinnung, wenn man Beschimpfungen erträgt und seine Angehörigen nicht dagegen schützt.

Das Uebermaass im Zürnen kann in allen Beziehungen stattfinden, sowohl gegen die unrechten Personen, wie aus ungenügendem Anlass oder weil es in einem höheren oder geringeren Maasse oder länger, als recht ist, erfolgt. Indess findet dies in dem einzelnen Falle nicht nach allen diesen Richtungen statt; dies wäre unmöglich' weil das Schlechte sich selbst vernichtet und in seiner ganzen Vollständigkeit nicht zu ertragen ist.[137]) Die Zornmüthigen erzürnen sich theils schneller, als recht ist, theils gegen Personen, theils über Dinge, wo es sich nicht gehört, oder in einem Uebermaasse; indess lassen sie in ihrem Zorne auch schneller nach, was noch das Beste dabei ist. Dies kommt bei ihnen daher, weil sie ihren Zorn nicht im Zaume halten, sondern ihn wegen seiner Schärfe in offenbarer Weise äussern und dann sich wieder beruhigen. Im Uebermaass scharf sind die Jähzornigen, die gegen Jedermann und über Alles sich erzürnen, woher auch ihr Name kommt. Dagegen sind die Verbitterten schwer zu versöhnen; sie zürnen lange und verschliessen ihren Affekt in sich. Sie beruhigen sich aber, wenn sie Vergeltung geübt haben; denn durch die Rache legt sich der Zorn, indem diese statt des

Schmerzes Lust bereitet. Geschieht dergleichen nicht, so lastet es auf ihnen, und da ihre Stimmung sich nicht äussert, so kann Niemand ihnen zureden und um den Zorn in sich selbst zu verdauen, dazu gehört Zeit. Solche Menschen sind sich selbst und ihren besten Freunden am meisten zur Last. **Bösartig** heissen die, welche ohne rechten Grund, oder welche zu viel oder zu lange schelten und sich nicht eher versöhnen, als bis eine Rache oder Strafe gefolgt ist. Der Sanftmuth wird mehr das Uebermass entgegengestellt, da es häufiger ist, und weil es im Menschen mehr liegt, sich zu rächen. Für das Zusammenleben sind die Bösartigen schlimmer.

Das, was schon früher bemerkt worden,[138]) ergiebt sich auch aus dem hier Gesagten; es ist nicht leicht zu bestimmen, wie und gegen wen und aus welchen Anlässen und wie lange man zürnen soll und bis wohin man hier recht handelt oder fehlt. Wenn Jemand nun in geringem Grade zu viel oder zu wenig hierbei thut, so wird er nicht getadelt; ja mitunter lobt man die, welche zu wenig thun und nennt sie sanftmüthig und die Zornigen gelten als mannhaft und zum Herrschen geschickt. Wie gross und welcher Art eine Ueberschreitung sein müsse, um tadelnswerth zu sein, kann durch eine Regel nicht leicht bestimmt werden; denn das Urtheil beruht hier auf Einzelnem und Sinnlichem.[139]) Indess ist so viel klar, dass das mittlere Verhalten hier lobenswerth ist, wo man nur gegen die richtigen Personen und aus richtigen Anlässen und in rechter Weise u. s. w. zürnt. Das Zuviel und Zuwenig verdient dagegen Tadel und zwar bei geringen Ueberschreitungen nur einen leisen, bei stärkeren einen grösseren und bei sehr starken einen heftigen Tadel. Es erhellt also, dass man sich mittleren Verhaltens zu befleissigen hat. Soviel über das Verhalten beim Zorne.

Zwölftes Kapitel.[140])

In Betreff des Umganges, des Zusammenlebens und des Verkehrs in Wort und That gelten diejenigen als **gefallsüchtig**, welche alles Anderen zu Gefallen loben, in Nichts entgegentreten, sondern meinen denen, welchen sie begegnen, keinen Schmerz bereiten zu dür-

fen. Dagegen gelten die als **mürrisch** und **streitsüchtig**, welche in Allem entgegentreten und sich nicht darum kümmern, ob sie Jemand betrüben. Dass nun diese genannten Gemüthsrichtungen tadelnswerth sind, ist klar; ebenso, dass die Mitte zwischen denselben Lob verdient, wo man das billigt oder missbilligt, was und wie es sich gehört. Diese Mitte hat keinen Namen erhalten, sie ähnelt aber am meisten der Freundschaft; und ich würde den, welcher sich so innerhalb der Mitte hält, den ächten Freund nennen, wenn noch die Liebe hinzukommt. Indess unterscheidet sich jene Gemüthsrichtung darin von der Freundschaft, dass sie ohne Affekte und ohne Liebe für die ist, mit welchen der Verkehr statthat; denn nicht in Folge der Liebe oder des Hasses nimmt eine solche Gemüthsverfassung alles in der gehörigen Weise auf, sondern vermöge ihrer eigenen Natur; denn sie wird gegen Unbekannte und Bekannte, gegen Genossen und Freunde ganz gleich handeln und ausserdem so, wie es für jeden Einzelnen passt. Denn es ziemt sich nicht, für die Genossen und die Freunde in gleicher Weise zu sorgen oder sie zu betrüben. Im Allgemeinen wird er also in rechter Weise mit den Menschen umgehen, und indem er dabei das Schöne und Nützliche im Auge behält, wird er sich hüten, die Anderen zu betrüben oder ihnen zu schmeicheln. Es handelt sich hier um die aus dem Umgange entstehenden Freuden und Schmerzen; wenn es hier für ihn unrecht oder schädlich ist, Andere zu vergnügen, so wird er tadeln und eher den Anderen betrüben. Ebenso wird er, wenn Jemand etwas unternimmt, was diesem grossen Schimpf oder Schaden bringt, während das Gegentheil nur einen kleinen Schmerz bereitet, jenes nicht billigen, sondern tadeln. Auch wird er sich gegen angesehene Personen anders, als gegen gewöhnliche Leute benehmen; ebenso gegen nähere Bekannte anders als gegen entferntere. In gleicher Weise wird er auch die sonstigen Unterschiede beachten, indem er Jedem das ihm Gebührende gewährt und an sich es vorzieht, Freude zu bereiten, und sich in Acht nimmt, zu betrüben; dabei beachtet er aber die Folgen, wenn sie nämlich in Bezug auf das Rechte und Nützliche von Bedeutung sind. Er wird selbst ein wenig betrüben, wenn nur grosse Freude darauf folgt. — Wer sich so in der Mitte hält, hat kei-

besonderen Namen; dagegen heisst von denen, welche angenehm machen wollen, derjenige gefallsüchtig, ᴄher nur danach strebt, aber sonst keine Absicht weiʜat; dagegen derjenige ein Schmeichler, welcher ei einen Vortheil an Geld oder Geldeswerth im Auge Schilt Jemand gegen Alle, so heisst er mürrisch streitsüchtig. Diese äussersten Zustände scheinen Gegentheile zu bilden, weil das mittlere Verhalten ᴇn besonderen Namen hat.

Dreizehntes Kapitel.

So ziemlich um dasselbe handelt es sich auch bei Mittleren in der Prahlerei; auch dieses hat keinen ᴇn. Indess ist es nicht übel, auch dergleichen durchᴄhen; denn man erkennt die Natur des Sittlichen r, wenn man das Einzelne durchgeht; man wird sich zeugen, dass die Tugenden ein Mittleres sind, wenn sieht, dass dies bei allen sich so verhält. In Bezug den Verkehr der Menschen habe ich soeben diejenibesprochen, welche im Umgange sich angenehm und ngenehm verhalten; jetzt werde ich über die sprechen, he in ihren Reden, Handlungen und ihrem äusseren alten sich wahrhaft oder lügnerisch zeigen. Der hler erscheint als ein solcher, welcher Rühmliches sich vorgiebt, obgleich es sich nicht so oder nicht in Maasse so verhält; dagegen leugnet oder verkleinert sich Verstellende [141]) das Vorhandene; der in der e giebt sich, wie er ist, ist wahrhaft in seinem Leben seinen Reden und räumt das, was an ihm ist, ein, zu vergrössern oder zu verkleinern. Dergleichen sich nun um eines bestimmten Zweckes wegen thun auch nicht. Ein Jeder spricht, handelt und lebt so, er beschaffen ist, wenn er nicht einen bestimmten k vor Augen hat. Nun ist das Lügen an sich cht und tadelnswerth; die Wahrhaftigkeit dagegen n und lobenswerth und deshalb ist auch der Wahrige, welcher in der Mitte steht, zu loben, während Unwahren auf beiden Seiten tadelnswerth sind; inam meisten der Prahler. Ich werde über beide ᴄhen; zunächst aber über den Wahrhaftigen. Ich

meine dabei nicht den, welcher in Uebereinkünften sich wahrhaft zeigt und in dem, was sich auf Recht oder Unrecht bezieht (denn dies gehört zu einer anderen Tugend) sondern den, welcher auch da, wo es auf Dergleichen nicht ankommt, im Reden und Leben sich wahrhaft erweist, weil dies einmal seine Gemüthsrichtung ist. Ein solcher wird als sittlich gelten müssen, denn wer die Wahrheit liebt, wird auch da, wo nichts darauf ankommt, die Wahrheit sagen und noch mehr da, wo etwas darauf ankommt. Da er sich vor dem Lügen an sich schon hütet, so wird er auch vor demselben da, wo es schädlich ist, sich in Acht nehmen. Ein solcher ist lobenswerth.[142]) Er wird eher von der Wahrheit nach dem Zu-Wenig abweichen, da dies schicklicher erscheint, weil alle Uebertreibung widerwärtig ist. Wer sich ohne besondere Absicht grösser macht, als er ist, gehört wohl zu den Schlechten (denn sonst würde er sich an der Unwahrheit nicht erfreuen); indess erscheint er mehr thörig, als böse. Geschieht es aber in bestimmter Absicht, so ist der, welcher es der Ehre und seines Ruhmes wegen thut, wie der Prahler, nicht sehr zu tadeln; aber unverschämter ist es, wenn es um Geld oder Geldeswerth geschieht. Man ist ein Prahler nicht, weil man an sich zu prahlen vermag, sondern weil man es mit Vorsatz thut. Man ist ein Prahler vermöge der dahin neigenden Gemüthsrichtung und Beschaffenheit, sowie auch der Lügner theils der ist, welcher sich an der Lüge selbst erfreut, theils der, welcher aus Ehr- oder Gewinnsucht lügt. Die, welche aus Ehrsucht prahlen, geben Umstände vor, wegen deren man gelobt oder glücklich gepriesen wird; die, welche es um des Gewinnes willen thun, geben Umstände vor, die als solche auch den Nebenmenschen zu Gute kommen und deren Mangel verborgen gehalten werden kann, wie z. B. die Geschicklichkeit im Weissagen oder in der Arzneikunst. Deshalb geben die meisten Prahlenden dergleichen vor; denn in ihrem Innern verhält es sich so, wie ich gesagt habe. Die, welche sich verstellen und kleiner machen, sind im Umgange angenehmer, da sie nicht um Gewinn so sprechen, sondern weil sie das Schwülstige nicht leiden mögen. Am meisten verleugnen sie rühmliche Eigenschaften, wie dies auch von Sokrates geschah. Wer aber in kleinen und offen-

kundigen Dingen sich verstellt, heisst spröde und macht sich verächtlich. Mitunter zeigt sich auch die Prahlerei, wie bei den Lakedämoniern, in der Kleidung; denn sowohl die Uebertreibung wie der Mangel hierin ist prahlerisch. Dagegen gelten die, welche sich der Verstellung in mässiger Weise und in Dingen, die nicht zu handgreiflich und offenkundig sind, bedienen, als angenehm. Die Prahlerei scheint das Gegentheil von der Wahrhaftigkeit zu sein, weil sie die schlimmere Untugend ist.

Vierzehntes Kapitel.

Da es im Leben auch Zeiten der Erholung giebt, wo man mit Spiel und Scherzen sich unterhält, so giebt es auch hierfür einen angemessenen Verkehr, bei dem man das zu sprechen und zu hören hat, was und so wie es sich gehört. Auch in diesem Reden und Hören giebt es Unterschiede, da offenbar es auch hier ein Zu-Viel und Zu-Wenig neben der Mitte giebt. Die, welche im Lächerlichen zu Viel thun, gelten für Possenreisser und Spassmacher. Sie haschen überall nur nach dem Lächerlichen und bestreben sich mehr, das Lachen zu erregen, als anständig zu sprechen und als nicht durch Spott zu verletzen. Dagegen gelten die, welche weder selbst etwas Lächerliches äussern, noch von Anderen es leiden mögen, für ungebildet und streng. Die, welche in angemessener Weise scherzen, heissen feine, gleichsam gewandte Menschen. Dergleichen Benehmen ist gleichsam eine Bewegung innerhalb des Charakters und so wie man den Körper nach seinen Bewegungen beurtheilt, so auch den Charakter. Da indess das Lachen sehr beliebt ist und die Meisten sich an Scherz und Spott mehr ergötzen, als recht ist, so sind auch die Possenreisser willkommen und gelten für feine Leute, obgleich doch aus dem Obigen erhellt, dass sie von solchen sich sehr unterscheiden. Dem mittleren Verhalten gehört die Gewandheit zu; denn der Gewandte spricht und hört nur das, was für den anständigen und freien Mann passt; und für diesen passt sich nur Einzelnes im Scherze zu sagen und anzuhören, und der Scherz des Freien ist ein anderer, als der des Sklaven, so wie der des Gebildeten ein an-

derer ist, als der des Ungebildeten. Dies kann man auch an den alten Lustspielen im Vergleich mit den neuen sehen; in jenen gelten die unflätigen Reden als lächerlich; in diesen mehr die feinen Andeutungen, was für den Anstand einen grossen Unterschied ausmacht. Soll man nun den anständigen Spötter definiren als den, welcher so spricht, wie es dem freien Mann geziemt? Oder als den, welcher die Zuhörer nicht verletzt, vielmehr ergötzt? Oder ist hier keine feste Bestimmung zu geben, da Jedem ein Anderes angenehm und unangenehm ist?[143]) Dasselbe gilt für das Zuhören; da man das, was man anhören kann, auch selbst sagen kann. Indess wird der die Mitte Haltende sich nicht alles erlauben, da der Spott eine Art Schmähung ist und die Gesetzgeber manche Schmähungen verboten haben, und dies dann auch für solchen Spott gilt, da der rechte und freie Mann sich demgemäss verhalten wird, weil er sich selbst das Gesetz ist. So ist nun der Mittlere beschaffen, welcher bald gewandt, bald fein genannt wird. Der Possenreisser kann sich dagegen im Lächerlichen nicht mässigen; er schont weder sich, noch Andere, wenn er das Lachen durch Reden erwecken kann, welche der Gebildete nicht sagen und theilweise nicht einmal hören mag. Der Ungebildete ist zu einem solchen Verkehr nicht geeignet; er trägt nichts zur Unterhaltung bei und nimmt Alles übel.

Die Erholung und der Scherz scheint für das Leben nothwendig und so giebt es, wie gesagt, drei mittlere Zustände im Leben, die sich alle auf das Sprechen und Verhalten im geselligen Leben beziehen, aber mit dem Unterschied, dass es bei dem einen sich um die Wahrheit handelt und bei den beiden anderen um das Angenehme, und zwar von diesen bei dem einen um Spiel und Scherz und bei dem anderen um den sonstigen geselligen Verkehr im Leben.

Fünfzehntes Kapitel.

Ueber die Schamhaftigkeit kann man nicht wie über eine Tugend sprechen, da sie mehr einem Gefühle, als einer Gemüthsrichtung gleicht.[144]) Man definirt sie

als eine Art Furcht vor der Schande und sie äussert sich ähnlich, wie die Furcht vor dem Schrecklichen, denn wer sich schämt, wird roth und wer den Tod fürchtet, wird blass. Beide Zustände scheinen mehr körperlicher Natur zu sein und deshalb mehr den Gefühlen, als den Gemüthsrichtungen anzugehören. Dieses Gefühl passt sich nicht für jedes Alter, sondern nur für das jugendliche. In diesem soll man schaamhaft sein, weil man da den Affekten nachgiebt und viele Fehler begeht, gegen welche die Schaam einen Schutz gewährt. Auch lobt man nur bei der Jugend die Schaamhaftigkeit, während Niemand sie bei alten Leuten rühmen wird, da man bei diesen garnicht erwartet, dass sie etwas schaamloses thun werden.[145]) Auch ist die Schaamlosigkeit keine Eigenschaft des sittlichen Mannes, da sie nur bei schlechten Handlungen sich zeigt und dergleichen gar nicht gethan werden sollen. Auch macht es keinen Unterschied, ob etwas wahrhaft schaamlos ist oder ob es nur in der Meinung dafür gilt; denn man soll keines von Beiden thun, damit man sich nicht zu schämen braucht;[146]) nur ein schlechter Mensch ist im Stande, etwas schaamloses zu verüben. Wenn man meint, dass man schon sittlich sei, weil man sich schämen würde, wenn man etwas der Art thäte, so ist dies verkehrt, denn die Schaam bezieht sich nur auf freiwillige Handlungen und ein anständiger Mann wird niemals das Schlechte freiwillig thun. Nur bedingt kann deshalb die Schaamhaftigkeit als sittlich gelten; denn man schämt sich nur, wenn man dergleichen thäte, aber bei keiner Tugend findet sich so etwas.[147]) Wenn indess die Schaamlosigkeit schlecht ist und man sich nicht schämt das Schaamlose zu thun, so ist man darum noch nicht sittlich, wenn man dergleichen thut und sich dann dessen schämt.[148]) So ist auch die Enthaltsamkeit noch keine Tugend, sondern etwas Gemischtes. Dies wird später dargelegt werden,[149]) jetzt werde ich über Gerechtigkeit sprechen.

Fünftes Buch.[150])

Erstes Kapitel.

Bei der Untersuchung der Gerechtigkeit und Un
gerechtigkeit frägt es sich, welche Handlungen darunte
fallen, welches mittlere Verhalten die Gerechtigkeit is
und von welchen Zuständen das Gerechte die Mitte ist.[15
Die Untersuchung soll in derselben Weise wie bei de
früheren Tugenden geschehen. Wir sehen, dass man al
gemein eine solche Gemüthsrichtung Gerechtigkeit nenn
vermöge deren man das Gerechte wirklich thut und s
wohl das Gerechte will, wie ausführt. Ebenso verhä
es sich mit der Ungerechtigkeit, vermöge deren man u
gerecht handelt und das Ungerechte will. Deshalb ma
uns dies zunächst als allgemeiner Umriss zur Grundla
dienen, denn mit den Wissenschaften und Vermögen ist
sich nicht so, wie mit den Gemüthsrichtungen; von e
steren befasst ein und dasselbe das Entgegengesetzt
aber die eine Gemüthsrichtung befasst nicht auch die i
entgegengesetzte.[151]) So bewirkt die Gesundheit nic
das Entgegengesetzte, sondern nur das Gesunde; den
man nennt es gesund einhergehen, wenn man wie e
Gesunder geht. Oft erkennt man eine Gemüthsrichtu
aus der ihr entgegengesetzten, oft aber auch a
dem, was unter ihr begriffen ist. Kennt man z. B. d
Wohlbefinden, so kennt man anch das Uebelbefinde
aber ebenso erkennt man auch aus dem gesunden B
nehmen das Wohlbefinden und aus dem Wohlbefind
das gesunde Benehmen. Denn wenn das Wohlbefind
in einer Derbheit des Fleisches besteht, so besteht not
wendig das Uebelbefinden in einer Schlaffheit d
Fleisches und das Zuträgliche ist dann das, was d

Derbheit des Fleisches bewirkt. Meistentheils trifft es sich, dass wenn ein Wort in mehrfachem Sinn gebraucht wird, dies auch bei dem entgegengesetzten Worte geschieht; geschieht es z. B. bei dem Gerechten, so geschieht es auch bei dem Ungerechten.

Zweites Kapitel.

Nun scheint von der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit in mehrfachem Sinne gesprochen zu werden; allein da die verschiedenen Bedeutungen derselben einander nahe stehen, so bleiben diese Verschiedenheiten unbemerkt und sind nicht so offenbar, wie bei einander ferner stehenden Gegenständen. Bei der Gestalt z. B. sind die Unterschiede gross; denn mit demselben Worte: Schlüssel wird das Schlüsselbein bei den lebendigen Geschöpfen und der Schlüssel, womit man die Thüren verschliesst, bezeichnet. Wir wollen nun sehen, in wie vielen Bedeutungen Jemand ungerecht genannt wird. So gilt der, welcher die Gesetze übertritt, für ungerecht; ebenso der Habsüchtige und der, welcher die Gleichheit nicht einhält, [152]) woraus erhellt, dass sowohl der, welcher die Gesetze einhält, wie der, welcher die Gleichheit einhält, ein Gerechter ist. Das Gerechte ist somit das Gesetzliche und das die Gleichheit Einhaltende, und das Ungerechte ist das Ungesetzliche und das die Gleichheit Verletzende. Da nun der Ungerechte auch habsüchtig ist, so wird er es in Bezug auf die Güter sein; auch nicht in Bezug auf alle Güter, sondern nur in Bezug auf die, welche das Glück und Unglück betreffen. Sie gehören zwar im Allgemeinen zu den Gütern, aber sind es nicht immer für den Einzelnen. Die Menschen wünschen und begehren sie zwar, indess sollten sie es nicht, sondern sie sollten zwar wünschen, dass die Güter, welche es überhaupt sind, auch für sie solche seien, aber wählen sollten sie nur die Güter, welche es für sie sind. [152]) Der Ungerechte dagegen wählt nicht immer das Mehr, sondern in Bezug auf die Uebel überhaupt das Geringere. Weil indess auch ein geringeres Uebel gewissermaassen ein Gut ist und die Habsucht auf die Güter gerichtet ist, so gilt der Ungerechte deshalb für einen Habsüchtigen. Er hält

auch die Gleichheit nicht inne; denn das Ungleiche reicht weiter und ist der gemeinsame Begriff für die Arten des Ungerechten.[153])

Drittes Kapitel.[154])

Wenn nun der Gesetzverletzer ein Ungerechter und der Gesetzbeobachter ein Gerechter ist, so erhellt, dass alles Gesetzmässige auch irgendwie zu dem Gerechten gehört; denn das von der Gesetzgebung Bestimmte ist das Gesetzmässige und jedes Gesetzmässige gilt als gerecht. Die Gesetze treffen aber über Alles Bestimmungen, indem sie das Gemeinsam-Nützliche entweder für Alle erstreben oder für die Vornehmeren oder für die Machthaber, mögen diese es vermöge ihrer Tugend oder in einer anderen Hinsicht sein. Deshalb gilt in dem einen Sinne das für gerecht, was das Glück und dessen Bestandtheile durch die Staats-Verbindung bewirkt und bewahrt. Das Gesetz schreibt nun vor, sich wie ein Tapferer zu benehmen; z. B. die Aufstellung in Reihe und Glied nicht zu verlassen; nicht zu fliehen; nicht die Waffen wegzuwerfen. Ebenso schreibt es vor, sich nach den Vorschriften der Selbstbeherrschung zu verhalten, z. B. keinen Ehebruch zu begehen und seinen Lüsten nicht nachzugeben, desgleichen sich wie der Sanftmüthige zu verhalten, also Andere nicht zu schlagen und nicht zu verleumden; in gleicher Weise gebietet es auch die übrigen Tugenden und verbietet die Schlechtigkeiten und zwar in der rechten Weise, wenn das Gesetz richtig abgefasst ist; und in fehlerhafter Weise, wenn es nur flüchtig abgefasst ist. Diese Gerechtigkeit ist nun eine vollkommene Tugend; zwar nicht die Tugend überhaupt, aber die Tugend gegen Andere.[155]) Deshalb erscheint sie oft als die bedeutendste der Tugenden und weder der Abend- noch der Morgenstern ist so bewundernswerth, wie sie. Das Sprichwort sagt: „In der einen Gerechtigkeit sind „alle Tugenden befasst.“ Auch ist sie vor allen die vollkommene Tugend, weil sie die Ausübung der vollkommenen Tugend ist und weil der, welcher sie besitzt, auch gegen Andere Tugend üben kann und nicht blos gegen sich selbst; denn Viele können in ihren eigenen Angelegenheiten die Tugend üben, aber nicht gegen Andere.

Deshalb ist es ein treffender Ausspruch des Bias,[156] dass man an der Herrschaft den Mann erkenne; denn die Herrschaft geht gegen Andere und erfordert eine Gemeinschaft Mehrerer. Deshalb scheint auch die Gerechtigkeit allein von den Tugenden ein den Anderen gehöriges Gut zu sein, indem sie auf die Anderen gerichtet ist und den Anderen Nützliches bereitet, sei es dem Herrscher oder den Genossen. Der Schlechteste ist der, welcher gegen sich und gegen Andere Schlechtes verübt; aber bei der Tugend ist nicht der der Beste, welcher sie gegen sich, sondern welcher sie gegen Andere übt, denn solches Handeln ist schwer. Diese Gerechtigkeit ist nicht ein Theil der Tugend, sondern die ganze; ebenso wie ihr Gegentheil, die Ungerechtigkeit kein Theil der Schlechtigkeit, sondern die ganze ist. Worin die Tugend und diese Gerechtigkeit sich unterscheiden, erhellt aus dem Gesagten. Dagegen liegt die Einheit beider nicht darin, dass sie beide dasselbe sind, sondern dass die Tugend insofern sie gegen Andere geübt wird, Gerechtigkeit ist, aber insofern sie eine solche Gemüthsrichtung ist, die Tugend schlechthin ist.[157]

Viertes Kapitel.

Ich suche indess die Gerechtigkeit, welche nur ein Theil der Tugend ist; denn es giebt, wie gesagt, eine solche und ebenso auch eine Ungerechtigkeit, die nur ein Theil ist; dass eine solche besteht, zeigt sich daran, dass der, welcher andere Schlechtigkeiten verübt, zwar unrecht, aber nicht habsüchtig handelt; z. B. wenn er aus Feigheit seinen Schild wegwirft, oder im Unwillen schimpft oder aus Geiz nicht mit Geld aushilft; handelt er aber habsüchtig, so begeht er wohl keine von diesen Schlechtigkeiten und auch nicht sie alle zusammen, aber doch eine Schlechtigkeit (denn man tadelt ihn) und zwar eine, die unter die Ungerechtigkeit fällt. Es giebt also eine Ungerechtigkeit, welche nur ein Theil von der ganzen ist, und ein Ungerechtes, welches nur Theil des ganzen Ungerechten ist, was gegen das Gesetz verstösst. Ebenso verhält es sich, wenn Jemand um Gewinnes halber einen Ehebruch begeht und dafür etwas nimmt und ein Anderer nur von der Begierde getrieben ihn begeht und es

sich dabei was kosten lässt; hier dürfte der Letztere eher als zuchtlos gelten und nicht als habsüchtig; der Erstere dagegen als ungerecht, aber nicht als zuchtlos, offenbar weil er noch gewinnen will. Auch alle anderen widerrechtlichen Handlungen können immer auf eine Schlechtigkeit zurückgeführt werden, z. B. der Ehebruch auf die Zuchtlosigkeit, das Entweichen aus Reih und Glied auf die Feigheit, das Schlagen auf den Zorn; wenn es aber dabei auf einen Gewinn abgesehen war, so kann die That auf keine andere Schlechtigkeit, als auf die Ungerechtigkeit zurückgeführt werden. Hieraus erhellt, dass neben der Ungerechtigkeit überhaupt es noch eine besondere giebt, die aber denselben Namen führt, da beide zu einer Gattung gehören; denn beide haben ihre Wirksamkeit gegen Andere; bei der einen handelt es sich aber um die Ehre oder um das Geld oder um die Lebensrettung, oder, wenn man ein Wort für alles dies hätte, um dessentwegen und zwar aus der Lust am Gewinn; bei der anderen aber um alles das, um was es sich auch bei dem Tugendhaften handelt. [158])

Fünftes Kapitel.

Dass es nun mehrere Gerechtigkeiten giebt und eine besondere neben der allgemeinen, ist klar und es ist nun zu ermitteln, welche es ist und wie sie beschaffen ist. Das Ungerechte ist als das Ungesetzliche und als das, was die Gleichheit verletzt, bestimmt worden, und das Gerechte dagegen als das Gesetzliche und als das, was die Gleichheit einhält. Die vorher [159]) besprochene Ungerechtigkeit gehört nun zu dem Ungesetzlichen. Da nun das Ungleiche und das Mehr nicht dasselbe sind, sondern sich so unterscheiden, wie der Theil vom Ganzen (denn alles Mehr ist wohl ungleich, aber nicht alles Ungleiche ist ein Mehr), so ist auch das Ungerechte und die Ungerechtigkeit nicht eine, sondern eine verschiedene und zwar bald nur ein Theil, bald das Ganze; denn diese Ungerechtigkeit ist nur ein Theil der ganzen Ungerechtigkeit. [160]) Ebenso ist auch jene Gerechtigkeit ein Theil von der ganzen Gerechtigkeit. Ich habe deshalb sowohl über diese besondere Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit

zu sprechen, als auch über dieses besondere Gerechte und Ungerechte. Deshalb verlasse ich nun die zur ganzen Tugend gestellte Gerechtigkeit und die dazu gehörende Ungerechtigkeit, von denen jene eine Uebung der ganzen Tugend gegen Andere und diese eine Uebung der ganzen Schlechtigkeit gegen Andere ist. Auch ist klar, wie in Bezug auf diese das Gerechte und Ungerechte zu bestimmen ist; denn das Meiste des vom Gesetz Gebotenen betrifft Handlungen der ganzen Tugend, da das Gesetz gebietet, jeder Tugend gemäss zu leben und da es jede Schlechtigkeit verbietet. Die Handlungen, welche zur ganzen Tugend gehören, sind nämlich von denjenigen Gesetzen geboten, welche die Erziehung für den Staat regeln. Ob aber die besondere Erziehung des Einzelnen nach welcher man ein tugendhafter Mensch schlechthin wird, zur Staatskunst gehört oder nicht, soll später untersucht werden; denn ein guter Mensch zu sein und ein guter Bürger zu sein, dürfte nicht durchaus dasselbe sein.

Von der besonderen Gerechtigkeit und dem ihr zugehörenden Gerechten besteht eine Art in der Vertheilung der Ehren oder des Vermögens und überhaupt aller Güter, welche unter die Genossen einer Staatsverbindung vertheilbar sind (denn von diesen Dingen kann der Eine so viel wie der Andere, oder auch mehr oder weniger haben); eine andere Art betrifft das Rechte im Privatverkehr. Diese hat zwei Theile; Manches geschieht hier freiwillig, anderes unfreiwillig; zu jenen gehören z. B. der Kauf und Verkauf, das Darlehn, die Verpfändung, der Niessbrauch, das in Verwahrung geben, die Miethe. Sie heissen freiwillig, weil hier der Anfang solchen Verkehrs freiwillig ist. Zu dem Unfreiwilligen gehören theils die heimlichen Handlungen, z. B. der Diebstahl, der Ehebruch, die Giftmischerei, die Kuppelei, die Sklavenverführung, der Meuchelmord, der Meineid; theils die gewaltsamen, z. B. die Körperverletzung, die Gefangennehmung, die Tödtung, der Raub, die Verstümmelung, die Verläumdung, die thätliche Beleidigung. [160])

Sechstes Kapitel.

Wenn nun der Ungerechte die Gleichheit nicht einhält und das Ungerechte das Ungleiche ist, so erhellt, dass es auch ein Mittleres zwischen dem Ungleichen giebt. Dies ist das Gleiche; denn wo bei irgend einer Handlung das Zu-Viel und Zu-Wenig vorkommen kann, da kann auch das Gleiche vorkommen, und wenn das Ungerechte das Ungleiche ist, so ist das Gerechte das Gleiche, wie Jedem auch ohne Beweis einleuchtet.[161]) Wenn nun das Gleiche ein Mittleres ist, so wird auch das Gerechte ein Mittleres sein. Das Gleiche besteht nun wenigstens in Zweien und das Gerechte muss deshalb ein Mittleres und Gleiches sein und zwar für gewisse Personen und als ein Mittleres für gewisse Dinge (diese sind das Zu-Viel und das Zu-Wenig); und als ein Gleiches muss es dies für Zweie sein und als ein Gerechtes muss es dies für gewisse Personen sein. Deshalb muss das Gerechte wenigstens es für Viere sein; denn die Personen, für die es gerecht ist, müssen zwei sein, und die Dinge, bei denen es gerecht ist, müssen zwei sein. Diese Gleichheit wird für die Personen und die Dinge dieselbe sein; so wie sich die Dinge verhalten, bei denen es gerecht ist, so auch die Personen, für die es gerecht ist. Sind diese nicht gleich, so werden sie auch nicht das Gleiche haben; vielmehr entsteht dann Streit und Zank, wenn die Gleichen Ungleiches und die Ungleichen Gleiches haben und geniessen. Dies erhellt auch aus dem, was man „nach der Würdigkeit" nennt. Denn Alle sind einverstanden, dass das Gerechte bei dem Vertheilen nach einer gewissen Schätzung erfolgen muss, wobei indess nicht für Alle die Schätzung auf dieselben Dinge gestützt wird; so beruht sie für die demokratisch Gesinnten auf der Freiheit, für die oligarchisch Gesinnten auf dem Reichthum oder auf dem Adel und für die aristokratisch Gesinnten auf der Tugend. Das Gerechte ist also etwas Verhältnissmässiges, denn das besteht nicht blos bei den unbenannten Zahlen, sondern bei den Zahlen überhaupt.[162]) Das Verhältnissmässige besteht in der Gleichheit der Verhältnisse und bedarf wenigstens Vierer. Bei der getrennten Proportion ist dies klar, aber es findet auch bei der stetigen Statt;

denn die eine Zahl wird dabei wie zwei Zahlen gebraucht und zweimal gesetzt; z. B. wie A sich zu B verhält, so verhält sich auch B zu C. Hier wird sonach das B zweimal ausgesagt und wenn es zweimal gesetzt wird, so besteht die Proportion aus vier Zahlen. Auch das Gerechte erfordert wenigstens vier Glieder, bei denen das Verhältniss dasselbe ist, nämlich das Verhältniss zwischen den Personen und das zwischen den Gegenständen muss gleich sein; es wird also das Glied A sich zu dem B verhalten, wie das C zu dem D und vertauscht, wird das A sich zu C wie das B zu dem D verhalten; deshalb verhalten sich auch die Summen der Glieder zu einander so, wie die Vertheilung die Glieder paart, und wenn sie sie so zusammengestellt hat, so hat sie recht gepaart. [163])

Siebentes Kapitel.

Die Verbindung des Gliedes A mit dem Gliede C und die des Gliedes B mit dem Gliede D ist das Gerechte in der Vertheilung und dieses Gerechte ist das Mittlere zwischen den Fällen, welche dieses Verhältniss nicht einhalten. Denn das Verhältnissmässige ist das Mittlere und das Gerechte ist dies Verhältnissmässige. Die Mathematiker nennen ein solches Verhältniss das geometrische, denn bei einem solchen verhalten sich auch die Summen der Glieder zu einander, wie die einzelnen Glieder. Dieses Verhältniss ist übrigens nicht stetig, da es kein Glied hat, was zugleich Vorderglied und Hinterglied ist. [164]) Das Gerechte hier ist sonach ein Verhältnissmässiges und das Ungerechte das Nicht-Verhältnissmässige, welches bald ein Zu-Viel, bald ein Zu-Wenig ist. Dies zeigt sich auch in der Erfahrung; der Ungerechte hat zuviel an Gütern und der Verletzte zu wenig. Bei den Uebeln ist es umgekehrt; denn das geringere Uebel wird im Verhältniss zu dem grösserem zu einem Gute, weil das kleinere Uebel dem grösseren vorzuziehen ist und das Vorzuziehende ein Gut und das mehr Vorzuziehende ein grösseres Gut ist. Dies ist die eine Art des Gerechten.

Die andere Art ist das ausgleichende Gerechte, welches in dem gegenseitigen Verkehr herrscht, mag er

freiwillig oder unfreiwillig sein. Dieses Gerechte ist von anderer Art, als das vorige, denn das vertheilende Gerechte theilt das Gemeinsame immer nach dem besprochenen Verhältniss, da, wenn gemeinsame Gelder vertheilt werden sollen, dies nach dem Verhältniss der gegenseitig eingelegten Gelder geschieht und da das diesem Gerechten entgegengesetzte Ungerechte dieses Verhältniss nicht einhält. Das Gerechte im Verkehr hält nun zwar auch die Gleichheit ein, und das Ungerechte hält die Ungleichheit ein, indess nicht nach jenem geometrischen Verhältniss, sondern nach dem arithmetischen. Denn es macht keinen Unterschied, ob ein guter Mensch einen schlechten beraubt oder ein schlechter einen guten und ob ein guter oder ein schlechter Mensch einen Ehebruch begeht; vielmehr sieht das Gesetz nur auf den Unterschied des Schadens und behandelt die Personen als gleich, wenn die eine Unrecht thut und die andere Unrecht erleidet, und wenn die eine beschädigt hat und die andere beschädigt worden ist. Der Richter versucht deshalb, das Ungerechte, welches das Ungleiche ist, auszugleichen. Denn wenn der Eine geschlagen hat und der Andere geschlagen worden ist, oder der Eine getödtet hat und der Andere getödtet worden ist, so verhalten sich dabei das Erleiden und das Thun ungleich und der Richter versucht durch die Strafe dies auszugleichen, indem er den Gewinn wegnimmt.[165])

Man gebraucht nämlich, wenn man im Allgemeinen darüber spricht, diese Worte auch da, wo sie für den betreffenden Fall nicht gebräuchlich sind, z. B. das Wort: Gewinn für den Schlagenden und das Wort: Verlust für den Leidenden. Soll aber das erlittene Unrecht abgeschätzt werden, so nennt man das Eine Verlust und das Andere Gewinn.[166]) So ist zwischen dem Zu-Viel und Zu-Wenig das Gleiche die Mitte, der Gewinn und der Verlust sind Gegentheile, der eine das Zu-Viel, der andere das Zu-Wenig; nämlich der Gewinn ist das Mehr des Guten und das Weniger des Ueblen und das Entgegengesetzte der Verlust. Das Mittlere zwischen ihnen ist das Gleiche, was das Gerechte ist. Das ausgleichende Gerechte wird also die Mitte zwischen dem Gewinn und dem Verlust sein. Deshalb nehmen die Streitenden auch zu dem Richter ihre Zuflucht und der Zutritt zum Rich-

ter ist der Zutritt zu dem Gerechten; der Richter will gleichsam das lebendige Gerechte sein.[167]) Sie suchen den in der Mitte stehenden Richter und Manche nennen ihn den Mittler, weil, wenn sie das Mittlere erreichen, sie das Gerechte erlangt haben. Es ist also das Gerechte ein Mittleres, wenn anders auch der Richter es ist. Der Richter gleicht nämlich aus und wie bei einer ungleich getheilten Linie, nimmt er von dem grösseren Abschnitt das Stück, womit es den kleineren überragt, hinweg und legt es dem kleineren zu; ist aber das Ganze in zwei gleiche Theile getheilt worden, so sagt man, dass dann Beide das Ihrige haben, wenn sie Jeder gleich erhalten haben. Das Gleiche ist aber die Mitte zwischen dem Grösseren und Kleineren nach dem arithmetischen Verhältniss. Davon hat auch das Gerechte (δίκαιον) den Namen, weil es zweifältig (δίχα) ist, als wenn man es zweitheilig (δίχαιον) nennen wollte und weil der Richter ein Theiler ist (διχαστής).[168]) Denn wenn von zwei Gleichen dem Einen etwas abgenommen und dem Anderen zugelegt wird, so überragt dieses jenes um das Zweifache des zugelegten Stückes; wird das Stück aber nur abgenommen und dem Anderen nicht zugelegt, so überragt letzteres jenes nur einfach um dieses Stück. Im ersteren Falle überragt es die Mitte um eines und die Mitte überragt wieder das Verkleinerte um eines. Auf diese Weise kann man erkennen, was man dem Mehrhabenden wegzunehmen und dem Wenigerhabenden zuzulegen hat; man muss nämlich das, was dem Wenigerhabenden an der Hälfte fehlt, zulegen und deshalb von dem grösseren Theile so viel wegnehmen. Denn es sollten die drei Linien AA, BB und CC einander gleich sein; nimmt man nun von AA das Stück AE hinweg und legt es als CD der Linie CC zu, so überragt die ganze Linie CD die Linie AE um das Stück CD und CZ, aber die Linie BB nur um CD.[169]) So verhält es sich auch bei anderen Künsten; sie würden nicht bestehen können, wenn nicht das Wirkende in derselben Grösse und Beschaffenheit wirkte, wie das Leidende in Grösse und Beschaffenheit leidet.[170]) Die Worte: Gewinn und Verlust sind aus den freiwilligen Austauschungen hervorgegangen; denn wenn Jemand mehr bekommt, als das Seinige, so heisst dies gewinnen; wenn er aber weniger, als Anfangs,

hat, verlieren, wie z. B. bei dem Kaufen und Verkaufen und anderen von dem Gesetz geschützten Geschäften. Wenn aber bei dem Verkehr weder mehr noch weniger, sondern Gleiches um Gleiches erlangt worden ist, so sagt man, dass Jeder das Seine habe und weder gewonnen noch verloren habe. Daher ist die Mitte zwischen Gewinn und Verlust das Gerechte, auch in Fällen, die nicht zu dem freiwilligen Verkehr gehören, wenn man nämlich vorher und nachher das Gleiche dabei hat.

Achtes Kapitel.

Manche meinen, dass das Gerechte überhaupt in der Wiedervergeltung bestehe. So lehrten die Pythagoräer, welche das Gerechte überhaupt als dasjenige definirten, was dem Anderen wiedervergolten werde. Die Wiedervergeltung stimmt aber weder mit dem vertheilenden Gerechten, noch mit dem ausgleichenden Gerechten. Obgleich nach ihnen schon Rhadamanthos gerecht nenne:

„wenn Jemand erleide, was er gethan,
„so sei der Richterspruch gerecht,"

so stimmt dies doch oftmals nicht; so darf eine obrigkeitliche Person, wenn sie geschlagen hat, nicht wiedergeschlagen werden und wenn Jemand die Obrigkeit schlägt, so muss er nicht blos geschlagen, sondern auch gestraft werden. Auch das Gerechte im freiwilligen und unfreiwilligen Verkehr ist davon sehr verschieden. In dem auf Gegenseitigkeit beruhenden Verkehr ist zwar ein solches Gerechtes, wie die Wiedervergeltung ein Bindemittel, aber doch nur nach Verhältniss und nicht der Gleichheit nach; denn der Staat erhält sich dadurch, dass er nach Verhältniss die Vergeltung übt; entweder sucht man etwas Böses zu vergelten da wenn dies nicht geschähe, der Staat zur Sklaverei werden würde; oder man sucht etwas Gutes zu vergelten und wenn dies nicht geschähe, so fehlte die Mittheilung, während doch man durch diese Mittheilung des Guten zusammenbleibt.[170]) Deshalb wird der Tempel der Charitinnen am Wege gebaut, damit die Vergeltung stattfinde, da diese das Eigenthümliche der Dankbarkeit ist; denn man soll dem, welcher uns eine Wohlthat erwiesen hat, wieder dienen und

mit Wohlthaten gegen ihn wieder beginnen. Die verhältnissmässige Vergeltung wird durch eine kreuzweise Verbindung; so sei A ein Baumeister und B ein Schuhmacher und C ein Haus und D ein Paar Schuhe. Hier muss nun der Baumeister von dem Schuhmacher dessen Werk nehmen und dafür ihm das seinige geben. Wenn nun zunächst Beides nach Verhältniss gleich gemacht ist und dann die Vergeltung erfolgt, so geschieht es so, wie ich gesagt habe; ist dies aber nicht der Fall, so fehlt die Gleichheit und der Zusammenhalt; denn das Werk des Einen kann dann besser sein, als das des Anderen und dann müssen sie erst gleich gemacht werden.[171]) Dies gilt auch für die anderen Künste und Handwerke; denn sie würden nicht bestehen können, wenn nicht das Verfertigende ebenso viel und von gleicher Beschaffenheit verfertigte und das Leidende ebenso viel und von gleicher Beschaffenheit erlitte.[172]) So entsteht aus zwei Aerzten keine Gemeinschaft; aber aus einem Arzte und einem Bauer und überhaupt aus verschiedenen und nicht denselben Ständen. Nun soll aber zwischen diesen eine Gleichheit hergestellt werden; deshalb muss alles, was ausgetauscht werden kann, irgend wie vergleichbar sein. Zu diesem Zweck ist das Geld entstanden, welches eine Art Mittleres ist; es misst alles, auch das Ueberschiessende und das Fehlende, z. B. wie viel Schuhe einem Hause oder einem Vorrath von Lebensmitteln gleich sind. Deshalb müssen so viel Schuhe sich zum Hause oder zu dem Vorrath von Nahrungsmitteln verhalten, wie der Baumeister zum Schuhmacher. Wäre dem nicht so, so wäre kein Tausch und keine Gemeinschaft; denn diese kann nicht sein, wenn sie nicht irgendwie die Gleichheit enthält. Es muss also, wie gesagt, durch Eines Alles gemessen werden. Dies ist in Wahrheit das Bedürfniss, welches Alles zusammenhält. Denn wenn die Menschen nichts oder nicht in gleicher Weise bedürften, so gäbe es überhaupt keinen Austausch oder nicht denselben Austausch.[173]) Das Geld ist nun durch Uebereinkunft gleichsam der gegenseitige Austausch der Bedürfnisse geworden. Seinen Namen (νομισμα) hat es davon bekommen, dass es nicht auf der Natur, sondern auf dem Gesetze (νομος) beruht und dass es von uns abhängt, es zu ändern oder ungültig zu machen.[174])

Eine Vergeltung findet nun statt, wenn die Gleichhei eingehalten wird, so dass das Werk des Schuhmacher zu dem des Landmanns sich verhält, wie der Landmann zu dem Schuhmacher. Man darf aber dieses Verhältniss nicht aufstellen, wenn der Austausch erst geschehen soll, da sonst die eine Seite den Ueberschuss aus beider Proportionen erhalten würde; sondern erst dann, wenn jeder das Seinige schon erhalten hat, dann sind sie gleich und Genossen, weil dieselbe Gleichheit für sie selbst gesetzt werden kann.[175] A sei der Landmann, C der Lebensmittelvorrath, B sei der Schuhmacher und D sei die, dem Lebensmittelvorrath gleich gemachte Zahl Schuhe. Wenn der Austausch nicht so geschieht, so ist keine Gemeinschaft vorhanden. Dass nun das Bedürfniss gleich einem wirklichen Dinge sie zusammenhält, erhellt daraus, dass die Menschen, wenn sie einander nicht bedürfen, entweder wenn beide nicht oder wenn nur einer den anderen nicht, auch nicht tauschen; sondern erst dann, wenn der Eine das hat, was der Andere bedarf, z. B. Wein und dieser dafür die Ausfuhr von Getreide gewährt. Hier muss also eine Ausgleichung Statt finden. Dass zukünftige Austausche, wenn jetzt noch nichts gebraucht wird, bei eintretendem Bedürfniss möglich sind, dafür gilt uns das Geld gleichsam als Bürge denn für Geld muss es gestattet sein zu nehmen. Indess ist auch das Geld dem gleichen Schicksal unterworfen denn seine Kaufkraft ist nicht immer die gleiche; indess strebt sie doch mehr eine gleiche zu bleiben. Deshalb muss alles seinen Preis haben; dann kann immer der Austausch Statt finden und damit auch die Gemeinschaft. Das Geld macht wie ein Maass alles gemeinsam messbar und gleicht dadurch aus. Ohne Austausch gäb es keine Gemeinschaft und ohne Gleichheit keinen Austausch und ohne gemeinsame Messbarkeit der Ding keine Gleichheit. In Wahrheit können allerdings Ding die so sehr verschieden sind, nicht mit einem Maass gemessen werden, aber für das Bedürfniss kann es in genügendem Maasse geschehen. Aber es muss Eines da da sein, und zwar in Folge gemeinsamer Annahme; deshalb heisst es Geld; denn dieses macht alles gemeinsam messbar, da alles durch das Geld gemessen wird. A s ein Haus, B seien zehn Minen, C sei ein Bett. Wer

das Haus fünf Minen werth ist, so ist A die Hälfte von B; das Bett C sei aber nur ein Zehntel von B werth. Dann ist klar, wie viel Betten dem Hause gleichkommen, nämlich fünf. Es erhellt, dass vor dem Gebrauche des Geldes der Tausch in dieser Weise geschah; denn es ist gleich, ob fünf Betten für das Haus oder so viel wie die fünf Betten an Geld gegeben wird.[176])

Neuntes Kapitel.

Hiermit habe ich dargelegt, was das Gerechte und Ungerechte ist. Nachdem ich beides definirt habe, ist klar, dass das gerecht Handeln die Mitte zwischen Unrecht thun und Unrecht leiden ist, indem jenes ein Zu-Viel haben und dieses ein Zu-Wenig haben ist. Die Gerechtigkeit ist nicht auf dieselbe Weise, wie die früheren Tugenden, die Mitte, sondern sie ist die Mitte von der Ungerechtigkeit, welche die beiden äussersten Seiten inne hat.[177]) Die Gerechtigkeit ist es, in Bezug auf welche der Gerechte als der gilt, welcher das Gerechte mit Vorsatz übt, und welcher zwischen sich und Anderen und zwischen Andere untereinander die Vertheilung nicht so vornimmt, dass von dem Begehrten ihm zu viel und dem Anderen zu wenig zu Theil wird und von dem Schädlichen das Umgekehrte, sondern so, dass die Vertheilung nach Verhältniss gleich ist und ebenso zwischen mehreren Anderen. Die Ungerechtigkeit ist aber das entgegengesetzte Handeln des Ungerechten; d. h. das verhältnissmässige Zu-Viel oder Zu-Wenig des Nützlichen und Schädlichen; daher ist die Ungerechtigkeit ein Zu-Viel oder Zu-Wenig gegen das Verhältnissmässige und zwar für den Ungerechten selbst ein Zu-Viel von dem überhaupt Nützlichen und ein Zu-Wenig von dem Schädlichen. Auch im Uebrigen verhält es sich entweder im Ganzen so, oder das richtige Verhältniss wird nicht eingehalten, je nachdem es sich trifft. In Bezug auf das Unrecht ist das Unrecht erleiden das Geringere und das Unrecht thun das Grössere. So viel mag in dieser Weise über die Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, über die Natur einer jeden und über das Gerechte und Ungerechte im Allgemeinen gesagt sein.

Zehntes Kapitel.[178])

Da nun der, welcher eine ungerechte Handlung begeht, deshalb noch nicht ein Ungerechter ist, so frägt es sich, wie die unrechten Handlungen beschaffen sein müssen, wenn der Thäter als ein Ungerechter in den einzelnen Richtungen, z. B. als Dieb oder Ehebrecher oder Räuber gelten soll? Oder sollte etwa hier kein Unterschied bestehen? Aber es kann ja Jemand einem Weibe beiwohnen, von der er weiss, dass sie verheirathet ist, aber ohne dass er die That vorher überlegt hat, sondern aus Leidenschaft. Hier handelt er zwar unrecht, ist aber kein Ungerechter; ebenso hat er wohl gestohlen, ist aber deshalb noch kein Dieb und hat wohl einen Ehebruch begangen, ist aber deshalb noch kein Ehebrecher; und ebenso kann es bei anderen Vergehen vorkommen.[179])

Wie sich nun die Wiedervergeltung zu dem Gerechten verhält, ist früher dargelegt worden; indess darf man nicht übersehen, dass wir sowohl das Gerechte überhaupt wie das Gerechte im Staate suchen.[180]) Dies letztere besteht bei denen, welche als freie und gleiche Menschen, mögen sie dies nach Verhältniss oder im Einzelnen sein, ein gemeinsames Leben führen, um ein sich selbst genügendes Ganze zu sein.[181]) Wo dies nicht Statt findet, da besteht auch kein staatliches Gerechte unter dem Einzelnen, sondern nur ein gewisses, dem ähnliches Gerechte.[182]) Denn das Gerechte besteht nur bei solchen Menschen, für welche Gesetze bestehen, und Gesetze bestehen nur für die, bei denen auch die Ungerechtigkeit sich findet; denn der Richterspruch ist die Entscheidung über Recht und Unrecht. Wenn nun in Jemand die Ungerechtigkeit ist, so wird er auch unrecht handeln; wer aber unrecht handelt, in dem ist nicht allemal auch die Ungerechtigkeit; da diese darin besteht, dass man von den Gütern überhaupt zu viel und von den Uebeln überhaupt zu wenig für sich nimmt.[183]) Deshalb lässt man nicht den Menschen, sondern das Gesetz herrschen, weil jener zu seinem Nutzen herrscht und ein Tyrann wird. Der Herrscher ist der Wächter des Gerechten und damit auch des Gleichen; denn als ein Gerechter mag er von nichts zu viel haben. Er theilt sich von allem Guten

zu viel zu, sondern nur soviel, als ihm verhältniss-
ig gebührt. Deshalb sorgt er für die Anderen und
lb nennt man, wie ich früher bemerkt, die Gerech-
it ein Gut für Andere. Ein Lohn ist dem Herr-
zu geben, dieser besteht aber in der Ehre und in
ngeschenken. Wem diese nicht genügen, der wird
Tyrann. Das despotische und das väterliche Gerechte
icht dasselbe mit jenem,[184]) aber doch ihm ähnlich.
iebt nämlich keine Ungerechtigkeit gegen sein Eigen-
und die Sklaven und die Kinder; letztere gelten
nge sie noch nicht erwachsen sind und sich nicht
nnt haben, gleichsam als ein Theil von Jenem und
and will sich selbst absichtlich beschädigen. Des-
giebt es auch kein Unrecht gegen sich selbst.
Das staatliche Recht ist weder gerecht noch unge-
;[185]) denn es ist das dem Gesetz Gemässe und be-
nur bei solchen, die ihrer Natur nach der Gesetze
sind und dies sind diejenigen, bei denen eine Gleich-
in Bezug auf Herrschen und Beherrscht-werden be-
.[186]) Deshalb zeigt sich das Gerechte mehr gegen
Frau, als gegen die Kinder und Sklaven. Dies ist
häusliche Recht, was sich ebenfalls vom staatlichen
te unterscheidet. Dieses letztere ist nämlich theils
natürliches, theils ein gesetzliches, und zwar ein
rliches, weil es überall dieselbe Kraft hat und nicht
dem Belieben abhängt, und ein gesetzliches, bei dem
war urspsünglich gleichgültig ist, ob es so oder so
mmt werde, aber nicht mehr dann, wenn das Gesetz
sen ist; wie z. B. ob das Lösegeld eine Mine be-
n solle oder ob man eine Ziege und nicht zwei
afe opfern solle und was sonst im Einzelnen gesetz-
angeordnet wird, z. B. die dem Brasidas darzubrin-
en Opfer und das, was durch Volksbeschlüsse ge-
t wird.[187]) Manche behaupten, dass alles Recht von
er Art sei, weil das Natürliche unveränderlich sei
überall die gleiche Kraft habe, wie z. B. das Feuer
und auch bei den Persern brenne, während man das
t als etwas Veränderliches erblicke. Indess ist dem
so, vielmehr verhält es sich in folgender Weise.
len Menschen, wenn auch vielleicht nicht bei den
rn[188]) giebt es nämlich auch etwas Natürliches im
te; obgleich alles Recht veränderlich ist. Trotzdem

ist es theils natürlicher Art, theils nicht. Wie nun Recht etwas Natürliches haben kann, obgleich es Veränderung fähig ist und wie dies wieder nicht der sein, sondern das Recht etwas Gesetzliches und Uebe gekommenes sein kann, obgleich beide Arten verän lich sind, ist klar. Denn auch bei anderen Dingen diese Unterscheidung; so ist die rechte Hand von N stärker, obgleich Einzelne in beiden Händen gleich s werden können. Das auf dem Uebereinkommen und Nützlichen beruhende Recht gleicht dagegen den Maas auch die Maasse für Wein und Getreide sind nicht ü all gleich, vielmehr sind sie da, wo diese Waaren kauft werden, grösser und wo sie verkauft we kleiner. Ebenso sind die nicht natürlichen son menschlichen Rechte nicht überall dieselben, da ja die Verfassungen es nicht sind, sondern nur die Natur beste Verfassung überall eine ist.[189])

Eine jede rechtliche oder gesetzliche Bestimmung hält sich wie das Allgemeine zu dem Einzelnen; der Handlungen giebt es viele, von jenen Bestimmu ist aber jede nur als eine da, weil sie ein Allgem sind. Die einzelne unrechte Handlung ist verschi von dem Unrecht und ebenso die einzelne gerechte H lung von dem Gerechten; denn das Unrecht ist es weder von Natur oder durch das Gesetz; wenn dies recht aber gethan worden, so ist es eine unger Handlung; vorher, ehe es gethan worden, noch n sondern blos Unrecht.[190]) Ebenso verhält es sich den gerechten Handlungen. Man gebraucht indes Allgemeinen hier mehr das Wort: gerechte (δικαιοπραγημα) und jenes Wort (δικαιωμα, Gerecht-Mach mehr für die Ausgleichung einer unrechten Hand Das Einzelne hierüber, so wie die Anzahl und Besch heiten der Arten und Gegenstände soll später in Bet kommen.[191])

Indem das Rechte und Ungerechte in seinen schiedenen Bedeutungen so, wie dargelegt worden schaffen ist, handelt man unrecht oder recht, wenn freiwillig handelt; wo diese Freiwilligkeit fehlt, ist eine rechte noch eine unrechte Handlung vorha höchstens wird sie durch die Nebenumstände solche.[192]) Denn man thut dann nur das, was durc

Nebenumstände zum Gerechten oder Ungerechten wird. Die unrechte oder rechte Handlnng ist von der Freiwilligkeit oder Unfreiwilligkeit bedingt; denn sie wird nur getadelt, wenn sie freiwillig ist und ist dann auch eine unrechte Handlung; fehlt aber das Freiwillige, so ist zwar ein Unrecht vorhanden, aber keine unrechte Handlung.[193]) Ich meine aber das Freiwillige in dem früher dargelegten Sinne,[194]) wo Jemand etwas von dem, was in seiner Macht steht, wissentlich thut und er weder über die Handlung, noch über die Person, welcher sie gilt, noch über die Art, noch über den Grund seiner Handlung in Unwissenheit sich befindet, z. B. wenn man Jemanden mit Etwas und wegen Etwas schlägt und auch von jenen Bestimmungen keine blos zufällig oder durch Gewalt herbeigeführt ist, wie dies z. B. der Fall wäre, wenn ein Anderer meine Hand ergriffe und damit einen Dritten, gegen meinen Willen schlüge, denn dies hinge nicht von mir ab. Es kann auch sein, dass der Geschlagene mein Vater ist und man zwar weiss, dass er ein Mensch ist oder einer der Anwesenden, aber nicht weiss, dass er mein eigener Vater ist. Die gleiche Unterscheidung muss auch für den Grund der Handlung und für die Handlung im Ganzen gemacht werden. Dagegen gilt die Handlung als unfreiwillig, wenn mnn es nicht gewusst oder es zwar gewusst hat, aber nicht hat hindern können, oder wenn es durch Gewalt erzwungen worden ist. Denn auch von den natürlichen Vorgängen thut oder erleidet man Vieles zwar wissend, was doch nicht als freiwillig oder unfreiwillig gelten kann, wie das Altwerden und das Sterben. Aehnlich verhält es sich mit den zufälligen Nebenumständen bei dem Gerechten und Ungerechten. Denn wenn Jemand das bei ihm niedergelegte Gut nur wider Willen und aus Furcht zurückgiebt, so kann man nicht sagen, dass er recht handele, sondern dass er nur zufällig so handle. Ebenso kann man von dem, welcher gezwungen und wider Willen das Niedergelegte nicht zurückgiebt, blos sagen, dass er nur zufällig im Unrechte ist und unrecht handelt.[195]) Die freiwilligen Handlungen geschehen entweder vorsätzlich oder nicht; die ersteren sind vorher überlegt, die letzteren nicht.

In den Gemeinschaften der Menschen kommen dreierlei Beschädigungen vor. Die einen sind Verletzungen aus Un-

wissenheit, wenn man etwas thut, ohne zu wissen gegen wen, noch was, noch wodurch, noch weshalb; denn man glaubt entweder nicht zu werfen, oder nicht mit diesem Dinge, oder nicht diesen Menschen, oder nicht dieses Grundes wegen; sondern es traf sich anders, als man wollte, z. B. dass man nicht verwunden, sondern nur Schmerz erregen wollte; oder dass man einen Anderen, oder auf eine andere Weise treffen wollte. Geschieht nun der Schade, ohne dass man dies vorhersehen konnte, so ist es ein Unglück; wo dies aber der Fall und nur die böse Absicht fehlte, da ist es ein Versehen. Ein solches ist nämlich dann vorhanden, wenn die erste Ursache in dem Handelnden liegt, ein Unglück aber, wenn es von aussen kommt.[196]) Geschieht dagegen die Beschädigung zwar wissentlich, aber ohne vorherige Ueberlegung, so ist es ein Vergehen, wie in allen Fällen, wo sie im Zorne oder in einem anderen Affekt geschieht, der in unvermeidlicher oder natürlicher Weise den Menschen erfasst.[197]) Solche Beschädigungen und Verstösse sind zwar unrechte Handlungen, aber der, welcher sie verübt, ist deshalb noch nicht ungerecht und böse, weil der Schade nicht aus Schlechtigkeit zugefügt worden ist. Geschieht es aber nach vorgängiger Ueberlegung, so ist der Thäter ungerecht und schlecht. Deshalb rechnet man das im Affekt Gethane mit Recht nicht zu dem mit Vorbedacht Gethanen, da nicht der im Affekt Handelnde angefangen hat, sondern der, welcher ihn in den Affekt versetzt hat. Auch streitet man in solchem Falle nicht darüber, ob etwas geschehen ist oder nicht, sondern nur über die rechtliche Natur der That; denn der Zorn richtet sich gegen ein scheinbares Unrecht. Man streitet sich hier nicht wie bei Vorkommnissen des Verkehrs über die Thatsache, in Folge deren der Andere nothwendig schlecht wäre, er müsste es denn aus Vergesslichkeit gethan haben, sondern man ist hier über den Sachverhalt einig und streitet nur darüber, ob es mit Recht geschehen.

Wer aus Hinterlist handelt, ist kein Unwissender; hier weiss also der Eine, dass Unrecht geschieht, aber nicht der Andere. Beschädigt Jemand aus Ueberlegung, so handelt er unrecht. Wegen solcher unrechten Handlungen gilt der Handelnde als ein Ungerechter, wenn er gegen das Verhältnissmässige oder gegen die

Gleichheit verstösst. Ebenso gilt man als ein Gerechter, wenn man mit Ueberlegung gerecht handelt und gerecht handelt man nur, wenn man freiwillig handelt. Von den unfreiwilligen Handlungen sind manche verzeihlich, manche nicht. Wo nicht blos unwissend, sondern aus Unwissenheit gefehlt worden, da ist der Fehler verzeihlich; wo aber nicht aus Unwissenheit gefehlt worden, sondern nur die Leidenschaft das Wissen gehindert hat und diese Leidenschaft weder natürlich noch menschlich war, da ist die Handlung nicht verzeihlich.[198])

Elftes Kapitel.[199])

Man könnte vielleicht zweifeln, ob in dem Bisherigen das unrecht Handeln und das Unrecht leiden richtig definirt worden sei, und zwar zunächst, ob es sich so verhält, wie Euripides sagt, indem er den sonderbaren Ausspruch thut:

„Getödtet hat er meine Mutter, kurz gesagt;
„Er wollt' es und sie wollt' es; nein, sie wollte es,
„er nicht,"

also ob es wahr sei, dass Jemandem mit seinem Willen Unrecht gethan werden könne, oder ob alles Unrecht erleiden gegen den Willen des Leidenden geschehe, und alles Unrecht thun freiwillig? Es muss hier wohl das eine oder das andere für alles Unrechtleiden gelten, wie ja auch alles Unrecht thun freiwillig ist, oder jenes ist unfreiwillig und dieses freiwillig. Aehnlich erhebt sich die Frage bei dem Rechtbehandeltwerden; denn das Rechthandeln ist alles ein freiwilliges, so dass folgeweise sein Gegentheil, d. h. sowohl das Unrecht- wie das Rechtbehandeltwerden entweder ein freiwilliges oder ein unfreiwilliges sein muss. Verkehrt wäre es aber, alles Rechtbehandeltwerden für freiwillig zu erklären; denn Manche werden auch unfreiwillig recht behandelt.[199 a]) Dann könnte man wohl auch zweifeln, ob der, welcher Unrecht erlitten hat, immer unrecht behandelt worden ist; oder ob es sich hier bei dem Erleiden ebenso wie bei dem Thun verhält. Es könnte ja auch sein, dass das Rechthandeln und das Rechtbehandeltwerden nur zufällig Statt hätte.[200]) Ebenso verhält es sich offenbar auch bei dem Ungerechten; denn Unrechtes herbeiführen

ist noch kein unrechtes Handeln und ein Unrechtes erleiden ist noch kein Unrechtbehandeltwerden; und ebenso ist es mit dem Rechthandeln und Rechtbehandeltwerden; denn es kann Niemand unrecht behandelt werden, wenn nicht ein Unrechthandelnder da ist und es kann Niemand recht behandelt werden, wenn nicht ein Rechthandelnder da ist. Wenn nun aber das Unrechthandeln überhaupt ein freiwilliges Beschädigen ist und der freiwillig Handelnde weiss, gegen wen, womit und wie die Handlung geschieht und wenn der Unmässige sich selbst freiwillig Schaden zufügt, so würde er hiernach mit seinem Willen unrecht behandelt und es träfe sich hier, dass Jemand sich selbst unrecht behandelte. Auch dieser Fall ist einer von den zweifelhaften, nämlich ob es möglich sei, dass man gegen sich selbst ein Unrecht begehen könne? Ferner könnte wohl Jemand in der Unmässigkeit mit seinem Willen von einem Anderen absichtlich geschlagen werden, so dass auch in diesem Falle Jemand mit seinem Willen unrecht behandelt würde. Oder sollte diese Definition nicht falsch sein und nicht vielmehr dem Schlagen noch hinzuzusetzen sein, dass er dabei gewusst, wen, womit und wie er gegen des Anderen Willen schlage?[201]) Daher wird wohl Jemand mit seinem Willen geschlagen und erleidet etwas Unrechtes, aber Niemand wird mit seinem Willen unrecht behandelt; denn Niemand und selbst der Unmässige will dies nicht, sondern er handelt gegen seinen Willen; denn Niemand will das, was er nicht für Recht hält und der Unmässige handelt nicht so, wie er nach seiner eigenen Meinung handeln sollte. Wer aber das Seinige weggiebt, wie bei Homer Glaukos an Diomedes „die goldene Rüstung gegen die eherne, jene hundert „Rinder und diese nur neun werth", der wird nicht unrecht behandelt, denn das Geben steht bei ihm, aber nicht das Unrechtbehandeltwerden; sondern dazu muss ein unrecht Handelnder da sein. In Bezug auf das Unrechtbehandeltwerden erhellt somit, dass es nicht freiwillig Statt haben kann.[202])

Zwölftes Kapitel.

Von dem, was ich mir vorgesetzt, ist noch zweierlei zu besprechen, einmal, ob derjenige unrecht handelt

welcher über den Werth hinaus mehr zutheilt, oder der, welcher mehr bekommen hat? und zweitens, ob man auch gegen sich selbst unrecht handeln kann?[203] Wenn die erste Frage bejaht wird und nicht der, welcher das Zu-Viel bekommt, sondern welcher es zutheilt, unrecht handelt, so handelt der, welcher wissentlieh und freiwillig das Zu-Viel einem Anderen und nicht sich zutheilt, unrecht gegen sich selbst. So scheinen aber die Bescheidenen zu handeln; denn der rechtliche Mann ist geneigt, sich zu verkürzen. Oder ist er es nicht in allem? Denn er hat möglicherweise an anderen Gütern, wie an Ehre und überhaupt an Sittlich-Schönem mehr als die Anderen. Indess löst sich die Schwierigkeit auch vermöge des Begriffes von Unrechthandeln; denn ein solcher erleidet nichts gegen seinen Willen und deshalb wird er nicht unrecht behandelt, sondern nur beschädigt.

Es ist auch klar, dass derjenige unrecht handelt, welcher das Zu-Viel austheilt, aber nicht immer der, welcher das Zu-Viel empfängt; denn nicht derjenige, beidem das Unrechte sich befindelt, handelt unrecht, sondern der, welcher dies freiwillig thut; dies geschieht aber dort, wo die Handlung begonnen hat, also bei dem Austheilenden und nicht bei dem Nehmenden. Auch wird das Thun in verschiedenem Sinne ausgesagt; beispielsweise auch da, wo ein Lebloses, oder die Hand oder der auf Geheiss seines Herrn handelnde Haussklave tödtet; hier geschieht zwar ein Unrecht, aber es ist kein Unrechtthun vorhanden.[204] Wenn ferner ein Urtheil vom Richter aus Unkenntniss des Gesetzes gefällt worden ist, so hat er nach dem positiven Recht nicht unrecht gehandelt nnd sein Spruch ist nicht ungerecht,[205] aber doch gleichsam unrecht; denn das gesetzliche und das ursprüngliche Recht sind verschieden. Hat aber ein Richter wissentlich unrecht geurtheilt, so hat er selbst auch zu viel, sei es an Gunst, sei es an Rache. Ebenso hätte er zu viel, wenn er einen Theil des unrechten Gutes sich nähme und deshalb unrecht entschiede; und dasselbe gilt, wenn er aus solchen Beweggründen über ein Ackerstück entschiede und zwar nicht den Acker, aber Geld genommen hätte.

Dreizehntes Kapitel.

Die Menschen glauben, dass das Unrecht thun in ihrer Gewalt stehe und dass es deshalb leicht sei, gerecht zu sein. Allein dem ist nicht so; allerdings ist es leicht und es hängt von ihnen ab, des Nachbars Frau zu beschlafen und den Nächsten zu schlagen und mit der Hand Geld auszugeben; allein in Folge einer festen Gemüthsrichtung so zu handeln, ist nicht leicht und nicht in jedes Gewalt.[206] Ebenso hält man die Kenntniss des Rechten und Unrechten nicht für Weisheit, weil es nicht schwer sei, das zu verstehen, was in den Gesetzen gesagt werde; allein dies ist nicht das Gerechte, oder es ist es nur zufällig; denn erst davon, wie etwas gethan und wie es zugetheilt wird, ist das Gerechte bedingt. Dies ist aber eine schwerere Sache als die Kenntniss dessen, was der Gesundheit zuträglich ist; denn es ist leicht, den Honig oder den Wein oder den Niesswurz, oder das Brennen und Schneiden zu kennen, aber wie dies für die Gesundheit zu verordnen ist, und wem und wann, dies ist ebenso schwer, als ein Arzt zu sein. Aus gleichem Grunde meint man, dass es dem Gerechten leicht sei, unrecht zu handeln, weil der Gerechte nicht weniger, sondern sogar mehr die hierher gehörigen Handlungen zu thun vermöge; denn er könne ja einem Weibe beiwohnen und Jemand schlagen, und der Tapfere könne das Schild wegwerfen und umkehren und irgendwo hinlaufen. Allein solche Handlungen sind noch kein feiges oder unrechtes Handeln, oder nur zufällig, sondern erst dann, wenn sie aus einer entsprechenden festen Gemüthsrichtung geschehen; denn auch das Heilen und Gesund-machen besteht nicht blos in dem Schneiden oder Nicht-Schneiden und im Arznei-geben oder Nicht-geben an sich, sondern wenn dies so, wie erwähnt, geschieht.[207] Das Gerechte findet sich bei solchen Wesen, welche an den Gütern überhaupt Theil haben und davon ein Zu-Viel und Zu-Wenig haben können; denn bei manchen Wesen, wie vielleicht bei den Göttern, ist kein Zu-Viel davon; und Anderen frommt auch nicht ein Theil von den Gütern, wie den unheilbaren Bösewichtern, sondern alles gereicht ihnen zum Schaden. Bei Anderen gilt dies nur bis zu

einem gewissen Grade und dies ist der menschliche Zustand.[208])

Vierzehntes Kapitel.

Ich habe nun über die Billigkeit und das Billige zu sprechen; und wie die Billigkeit sich zur Gerechtigkeit und das Billige zu dem Gerechten verhält. Es erscheint bei dieser Untersuchung weder als ganz dasselbe, noch als der Gattung nach verschieden. Dazu kommt, dass wenn man das Billige und den billigen Mann lobt, man das Wort, wie auch in anderen Fällen, beim Lobe statt des Wortes: gut gebraucht und mit dem Billigeren das Bessere bezeichnet; folgt man aber dem logischen Gedankengange, so scheint es verkehrt, dass das Billige neben dem Gerechten etwas lobenswerthes sein soll. Denn entweder ist das Gerechte nicht das Gute oder das Billige nicht das Gerechte, wenn beide verschieden sind; sind sie aber beide ein Gutes, so sind sie ein und dasselbe.[209]) Hierin bewegt sich ohngefähr der Zweifel über das Billige. Indess verhält sich alles in gewisser Art richtig und sie widersprechen sich nicht. Denn das Billige ist als das Bessere eines gewissen Gerechten doch ein Gerechtes und ist nicht als etwas von ganz anderer Gattung das Bessere des Gerechten. Es ist also das Gerechte und das Billige ein und dasselbe; beide sind ein Gutes, aber das Billige ist es in grösserem Maasse. Der Zweifel kommt daher, dass das Billige zwar ein Gerechtes ist, aber nicht das gesetzliche, sondern eine Verbesserung des Gesetzlich-Gerechten. Der Grund ist, dass jedes Gesetz allgemein lautet, man aber Manches nicht allgemein aussprechen kann. In Dingen also, wo man allgemein sprechen muss, es aber nicht richtig kann, beachtet das Gesetz nur die Mehrzahl der Fälle, obgleich es weiss, dass dies ein Fehler ist. Auch ist dies Verfahren deshalb nicht unrichtig, denn der Fehler liegt nicht in dem Gesetz oder Gesetzgeber, sondern in der Natur der Sache, und von solcher Art ist gerade der Stoff der Handlungen.[210]) Wenn also das Gesetz allgemein lautet, aber hierbei ein Fall vorkommt, der in dieses Allgemeine nicht passt, so verfährt man richtig, wenn man da, wo der Gesetzgeber dies ausser Acht gelassen und

durch seinen allgemeinen Ausdruck gefehlt hat, die Auslassung so verbessert, wie der Gesetzgeber selbst, wenn er zugegen wäre und den Fall sähe, es sagen und gesetzlich bestimmen würde. — Deshalb ist das Billige ein Gerechtes und besser als eine gewisse Art des Gerechten, aber nicht besser als das Gerechte überhaupt, sondern nur besser als der, durch das Allgemeine veranlasste Fehler. So ist also die Natur des Billigen beschaffen; es ist eine Verbesserung des Gesetzes, wo dieses wegen seiner Allgemeinheit etwas versieht. Dies ist auch der Grund, weshalb nicht Alles durch das Gesetz geregelt werden kann; denn über Einiges lässt sich kein Gesetz geben und es bedarf deshalb eines Volksbeschlusses. [211]) Denn über das Unbestimmte ist auch die Regel unbestimmt, wie bei der lesbischen Bauweise das bleierne Richtmaass, welches sich nach der Gestalt des Steines richtet und nicht unveränderlich ist; [212]) so ist es auch der Volksbeschluss über die einzelnen Geschäfte. — Es ist also klar, was das Billige ist und dass es ein Gerechtes ist und besser als ein gewisses Gerechte. Auch erhellt hieraus, wer der Billige ist; nämlich der, welcher hiernach in seinen Entschlüssen sich bestimmt und handelt. Wer nicht auf seinem strengen Rechte zum Schaden Anderer besteht, sondern etwas nachlässt, obgleich ihm das Gesetz zur Seite steht, handelt billig und eine solche feste Gemüthsrichtung ist die Billigkeit, welche eine Art der Gerechtigkeit und keine davon verschiedene Gemüthsrichtung ist. [213])

Fünfzehntes Kapitel.

Aus dem Gesagten ist zu entnehmen, ob man gegen sich selbst ein Unrecht begehen kann. Denn zum Theil besteht das Gerechte in dem, was das Gesetz, der Tugend überhaupt entsprechend, gebietet. Nun gebietet es nicht, sich zu tödten; was es aber nicht gebietet, das verbietet es. [214]) Auch wenn Jemand gegen das Gesetz einen Anderen freiwillig verletzt, aber ohne dass es sich dabei um eine Wiedervergeltung handelt, der verfährt unrecht und freiwillig geschieht seine Handlung, wenn er weiss, dass er sie thut und gegen wen und wie. Wer nun im Affekt sich selbst tödtet, thut freiwillig gegen die rechte Ver-

nunft das, was das Gesetz nicht gestattet, also handelt er unrecht [215]) Aber gegen wen? Etwa gegen den Staat und nicht gegen sich selbst? Denn er erleidet den Tod freiwillig und Niemand wird verletzt, wer dies will. Deshalb mag wohl auch der Staat strafen und es mag deshalb den Selbstmörder eine Art Ehrlosigkeit treffen, weil er gegen den Staat ein Unrecht begeht. [216]) Ferner kann man auch insofern, als man unter den Ungerechten blos den versteht, welcher nur ungerecht, aber nicht ganz schlecht ist (denn beides ist verschieden), dennoch nicht gegen sich selbst ein Unrecht begehen. Ein solcher Ungerechter ist ohngefähr nur so schlecht, wie der Feige und ihm wohnt nicht die volle Schlechtigkeit inne, weshalb er auch im Sinne solcher Schlechtigkeit nicht unrecht handelt. Es würde dann derselben Person derselbe Gegenstand genommen und zugleich gegeben; dies ist aber unmöglich, vielmehr muss nothwendig das Gerechte und das Ungerechte immer zwischen mehreren Personen bestehen. [217]) Ferner muss das Unrechthandeln ein freiwilliges sein, was auf der Wahl beruht und selbst anfängt, weil derjenige nicht unrecht handelt, welcher das, was er erlitten hat, nur in gleicher Weise wieder vergilt. Sollte also Jemand gegen sich selbst Unrecht begehen, so müsste er ein und dasselbe zugleich thun und erleiden. Auch wäre es ein freiwilliges Unrecht leiden. [218])

Hierzu kommt, dass man nur in einzelnen unrechten Handlungen unrecht handeln kann; aber Niemand treibt Ehebruch mit seiner Frau oder bricht in sein eigenes Haus ein oder stiehlt seine eigenen Sachen. [219]) Vollständig löst sich indess die Frage, ob man sich selbst Unrecht thun kann in Folge der Bestimmung über das freiwillige Unrecht leiden. — Indess erhellt, dass sowohl das Unrecht leiden wie das Unrecht verüben schlecht ist; denn das eine hat mehr und das andere hat weniger als die Mitte, wie sie gleichsam der Gesunde in der Heilkunst und der Wohlbeleibte in der Turnkunst einhält. Indess ist das Unrecht thun doch schlechter; denn es hat die Bosheit bei sich und ist tadelnswerth und hat entweder die vollendete und ganze Bosheit oder Etwas, was sich ihr nähert an sich. [220]) (Denn nicht alles Freiwillige ist mit Unrecht verbunden.) [221]) Dagegen enthält das Unrechtleiden keine Bosheit und keine Ungerechtigkeit. Nun ist zwar das

Unrechtleiden an sich weniger schlecht;[222]) indess kann es unter Umständen auch das grössere Uebel werden; indess kümmert dies die Wissenschaft nicht, vielmehr gilt ihr das Seitenstechen für eine grössere Krankheit, als wenn sich Jemand gestossen hat; obgleich letzteres vielleicht durch hinzukommende Umstände das schwerere Uebel werden kann, wenn der Gestossene niederfallen und dadurch in die Gefangenschaft der Feinde gerathen und den Tod finden sollte. — Bildlich und der Aehnlichkeit nach giebt es zwar kein Gerechtes gegen sich selbst; indess doch gegen Einzelnes von sich; auch ist dies Gerechte nicht ein Gerechtes in jedem Sinne, sondern nur ein Herren- oder häusliches Recht; denn in diesem Verhältnisse steht der vernünftige Theil der Seele zu dem unvernünftigen Theile derselben. In Rücksicht hierauf scheint es auch eine Ungerechtigkeit gegen sich selbst zu geben, weil hier auch ein Leiden in Bezug auf die eigenen Begierden statt hat; deshalb scheint zwischen diesen Theilen der Seele das Gerechte so zu bestehen, wie zwischen dem Herrscher und dem Unterthan.[223])

So viel sei in dieser Weise über die Gerechtigkeit und die übrigen Charakter-Tugenden festgestellt.[224])

Sechstes Buch.[225])

Erstes Kapitel.

Da ich früher erklärt habe, dass man das Mittlere
ber nicht das Zu-Viel, noch das Zu-Wenig wählen solle
und dass das Mittlere so sei, wie die rechte Vernunft es
bestimme, so werde ich dies nun näher feststellen. In
llen von mir besprochenen Gemüthsrichtungen und Nei-
ungen giebt es, wie auch bei den anderen, ein gewisses
Ziel, was der Vernünftige im Auge hat und weshalb er
ich anstrengt oder nachlässt, und eine gewisse Grenze
ür das Mittlere, was, wie ich sage, sich zwischen dem
Zu-Viel und Zu-Wenig befindet und der rechten Ver-
unft gemäss ist. Wenn ich mich so ausdrücke, so ist
ies zwar richtig, aber nicht deutlich; denn auch bei den
nderen Thätigkeiten, über welche es eine Wissenschaft
iebt, kann man ganz richtig sagen, dass in der Sorgfalt
und Sorglosigkeit weder zu viel noch zu wenig gethan
erden dürfe, sondern die Mitte so zu halten sei, wie es
ie rechte Vernunft verlangt. Wer aber blos dies inne
ätte, würde nichts Weiteres wissen; gleich dem, welchem
los gesagt worden wäre, dass er sich in Bezug auf
einen Körper so verhalten solle, wie die Arzneikunst
nd der sie Innehabende es verlange; denn er würde da-
it auch nicht wissen, was er nun für seinen Körper
nzuwenden habe. Deshalb muss ein solcher Ausspruch
Bezug auf die Neigungen und Richtungen der Seele
icht blos richtig sein, sondern es muss auch bestimmt
erden, was die rechte Vernunft ist und wie sie zu de-
niren ist.[226])

Zweites Kapitel.

Ich habe die Tugenden der Seele in die Charakter- und in die Wissens-Tugenden eingetheilt; die ersteren bin ich durchgegangen; was aber die letzteren anlangt, so habe ich zunächst über die Seele Folgendes zu sagen: Ich habe früher gesagt,[227]) dass es zwei Theile der Seele, einen vernünftigen und einen unvernünftigen gebe. Jetzt theile ich den vernünftigen Theil ebenso weiter und nehme zwei vernünftige Theile in ihm an; einen, vermöge dessen man dasjenige im Seienden schaut, dessen Anfänge keiner Veränderung unterliegen und einen anderen, womit man das Veränderlich-Seiende schaut. Denn nach diesen verschiedenen Gattungen des Seienden ist auch für jede von beiden ein der Gattung nach verschiedener Theil der Seele vorhanden, indem diesen die Erkenntniss vermöge einer gewissen Aehnlichkeit und Verwandtschaft mit ihrem Gegenstande einwohnt. Von diesen Theilen der Seele soll der eine der wissende, der andere der erwägende heissen; denn das Ueberlegen und das Erwägen ist dasselbe; Niemand stellt eine Ueberlegung über das an, was keiner Veränderung fähig ist. Dieser erwägende Theil ist also ein Theil des vernünftigen Theiles der Seele. Es frägt sich nun, welches die beste Beschaffenheit bei jedem dieser beiden Theil ist; dies wäre dann die Tugend desselben, da die Tugen sich auf das einem jeden Dinge eigenthümliche Werk des selben bezieht.[228]) Nun giebt es in der Seele dreierle was das Handeln und die Erkenntniss des Wahren b stimmt, das Wahrnehmen, das Denken und das Begehre Von diesen bildet das Wahrnehmen keinen Anfang ein Handelns, wie daraus erhellt, dass die Thiere zwar d Wahrnehmung haben, aber am Handeln keinen Anth haben. Das was in dem Wissen das Bejahen und V neinen ist, dasselbe ist bei dem Begehren das Verfolg und das Fliehen. Wenn aber die Charakter-Tugend ei den Entschluss bestimmende feste Gemüthsrichtung und der Entschluss ein erwägendes Begehren, so mu das Wissen wahr und das Begehren recht sein, wenn d Entschluss gut ist und ein und dasselbe von jenem a gesagt und von diesem versucht wird und dies ist d praktische Wissen und die praktische Wahrheit.

Dagegen besteht bei dem blos beschaulichen, nicht auf das Handeln oder Verfertigen gerichteten Wissen das Gute in dem Wahren und das Schlechte in dem Falschen. Denn dies ist das Werk des Denkenden; während bei dem Denkenden und Handelnden die Wahrheit mit dem rechten Begehren übereinstimmt.[229]) Der Anfang einer Handlung ist der Entschluss; davon kommt die Bewegung, aber nicht der Grund, weshalb sie geschieht; der Anfang des Entschlusses ist vielmehr das Begehren und der Grund, weshalb etwas begehrt wird. Daher ist der Entschluss nie ohne Denken und Einsicht und nie ohne eine feste Richtung im Charakter; das rechte Handeln kann ebenso, wie das Unrecht-Handeln nicht ohne Denken und ohne Charakter sein. Das Denken an sich bringt aber keine Bewegung hervor, sondern nur das praktische und den Beweggrund befassende Denken.[230]) Dieses ist auch der Anfang der verfertigenden Thätigkeit; denn bei solcher wird Alles nur wegen Etwas gemacht und das Gemachte ist nicht das Ziel schlechthin, sondern in Beziehung auf Etwas und auf Jemand. Wohl aber gilt dies vom Handeln; hier ist das gute Handeln das Ziel und das Begehren ist darauf gerichtet. Deshalb ist der Entschluss ein begehrendes Denken oder ein denkendes Begehren und ein solches Anfangende ist der Mensch.

Der Entschluss bezieht sich nicht auf das, was schon geschehen ist; so beschliesst z. B. Niemand die geschehene Zerstörung von Ilion; man überlegt nicht in Bezug auf das Vergangene, sondern auf das Kommende und Mögliche; denn für das, was schon geschehen ist, giebt es keine Möglichkeit, dass es nicht werde; deshalb sagt Agathon[231]) mit Recht:

„Nur Eines mangelt auch dem Gotte,
„Ungeschehen das Geschehene zu machen."

Die Wahrheit ist das Werk beider vernünftigen Theile der Seele. Nach welchen festen Richtungen jeder Theil am meisten die Wahrheit erreicht, das sind die Tugenden desselben.[232])

Drittes Kapitel.

Ich werde nun über dieselben sprechen, indem ich wieder von oben anfange. Die Mittel, durch welche die Seele

durch Bejahung oder Verneinung die Wahrheit erreicht, sind der Zahl nach fünf und zwar die Kunst, die Wissenschaft, die Klugheit, die Weisheit und die Vernunft; das Vermuthen und Meinen ist dagegen des Irrthums fähig.[233]) Was nun die **Wissenschaft** ist, ergiebt sich, wenn man genau nachdenken und nicht blos den Aehnlichkeiten nachgehen will; denn wir nehmen an, dass der Gegenstand des Wissens der Art ist, dass er sich nicht auch anders verhalten kann. Dagegen bleibt bei den Gegenständen, welche sich auch anders verhalten können, soweit sie nicht in die Wahrnehmung fallen, uns verborgen, ob sie sind oder nicht sind. Die Gegenstände des Wissens sind deshalb nothwendig und ewig, denn alles nothwendig Seiende ist schlechthin ewig und das Ewige ist ungeworden und unvergänglich.[234]) Ferner erscheint jede Wissenschaft lehrbar und jedes Wissbare erlernbar. Jede Unterweisung stützt sich auf schon Gekanntes, wie ich in den Analytiken gesagt habe und sie geschieht entweder durch Induktion oder durch Schlussfolgerung. Die Induktion ist auch für das Allgemeine der Anfang; der Schluss ergiebt sich aber *aus* dem Allgemeinen. Deshalb giebt es erste Sätze, von denen die Schlussfolgerung ausgeht, die aber nicht selbst durch Schlüsse abgeleitet werden können; wohl aber durch Induktion. Die Wissenschaft ist daher ein beweisbarer Besitz; alles Weitere hierüber habe ich in den Analytiken auseinandergesetzt. Wenn die obersten Grundsätze Jemandem bekannt sind und er von ihnen überzeugt ist, so findet bei ihm ein Wissen statt; kennt er aber diese obersten Grundsätze nicht in höherem Maasse, als die daraus abgeleiteten Folgerungen, so besitzt er die Wissenschaft nur zufälliger Weise. So viel in dieser Art zur Bestimmung der Wissenschaft.[235])

Viertes Kapitel.

Von dem, was der Veränderung unterliegt, ist ein Theil Gegenstand des **Verfertigens** und ein Theil Gegenstand des **Handelns**; denn das Verfertigen ist von dem Handeln verschieden. In diesem Gebiete des Veränderlichen glaubt man auch den nicht streng wissenschaftlich gehaltenen Ausführungen.[236]) Die verständ-

erfahrungsweise in Betreff des Handelns ist von der in
etreff des Verfertigens verschieden; deshalb schliesst
eine die andere ein; das Handeln ist kein Verfertigen
nd das Verfertigen kein Handeln. Da nun das Haus-
auen eine Kunst ist und ein verständiges verfertigendes
erfahren ist, und kein solches, was nicht eine Kunst ist,
dürfte die Kunst und das auf Grund wahrer Regeln
erfertigende Verfahren ein und dasselbe sein. Jede
unst hat es mit dem Werden zu thun und ist ein künst-
ches Verfertigen und Schauen, wie etwas von dem, was
in oder nicht sein kann und was seinen Anfang in dem
erfertiger und nicht in dem Verfertigten hat, zu Stande
mme. Die Kunst hat es nicht mit dem Gewordenen
nd nicht mit dem Natürlichen zu thun; denn diese haben
ren Anfang in sich selbst. Da das Verfertigen und das
andeln verschieden sind, so muss die Kunst des Ver-
rtigens eine andere, als die des Handelns sein. In ge-
ssem Sinne bezieht sich das Glück auf dasselbe wie
e Kunst; schon Agathon sagt: „Die Kunst liebt das
lück und das Glück die Kunst.“ Die Kunst ist also,
e gesagt, ein nach wahren Regeln verfertigendes Ver-
hren und ihr Gegentheil ist ein nach falschen Regeln
rfertigendes Verfahren innerhalb des Gebietes des Ver-
derlichen[237])

Fünftes Kapitel.

Die Klugheit möchte ich in der Weise erfassen,
ss ich den Mann betrachte, welchen man klug nennt.[238])
scheint nun das Wesen des Klugen darin zu liegen,
ss er richtig zu überlegen vermag, was ihm gut und
tzlich ist und zwar nicht blos theilweise, wie z. B. in
zug auf die Gesundheit oder Körperstärke, sondern in
zug auf das, was zum guten Leben überhaupt gehört.
s erhellt auch daraus, dass man denjenigen klug in
was nennt, wenn er darin für einen guten Zweck, wo-
es keine Kunst giebt, richtig überlegt. Sonach würde
rhaupt der, welcher richtig überlegt, klug sein. Nie-
nd überlegt nun Dinge, die sich nicht ändern lassen
r wo er nichts zu thun vermag. Da nun die Wissen-
aft auf Beweisen beruht und das Beweisen nicht bei
gen statthaben kann, deren Anfänge veränderlich sind,

(weil da Alles sich auch anders gestalten kann und man über das, was nothwendig sein muss, nicht eine Ueberlegung anstellen kann), so wird die Klugheit wohl keine Wissenschaft und keine Kunst sein und zwar jene nicht, weil das Handeln zu dem Veränderlichen gehört und diese nicht, weil das Handeln einer anderen Gattung angehört, als das Verfertigen. Es bleibt also nur übrig, dass sie ein richtiges verständiges Verhalten bei dem auf die menschlichen Güter und Uebel gerichteten Handeln ist. Bei dem Verfertigen hat man ein Anderes zum Ziele, aber nicht bei dem Handeln, da bei diesem das gute Handeln selbst das Ziel ist. Deshalb hält man den Perikles und andere solche Männer für klug, weil sie das für sie und die Menschen Gute zu übersehen vermögen, und man nimmt an, dass die Hausväter und die Staatsmänner von solcher Beschaffenheit sind. Daher hat auch die Selbstbeherrschung (σωφροσυνη) von der Klugheit (φρονησις) ihren Namen, indem jene die Klugheit beschützt und bewahrt; indess bezieht sich dies Bewahren nur auf das zur Klugheit gehörende Fürwahrhalten, denn das Lust Erregende und das Schmerzliche verdirbt und verkehrt nicht alles Fürwahrhalten, z. B. nicht das, wonach die Winkel in einem Dreieck zweien rechten gleich sind, sondern nur das Fürwahrhalten von dem, was zu thun ist, da die Anfänge des Handelns in dem liegen, weshalb man es thut und wer durch die Lust oder den Schmerz bestochen ist, der verliert diese Anfänge schnell aus den Augen und vergisst, dass man deshalb und dafür alles beschliessen und thun soll; die Schlechtigkeit ist nämlich die Verderberin des Anfanges.[239]) Hiernach muss also nothwendig die Klugheit ein richtiges verständiges Verhalten bei dem auf die menschlichen Güter gerichteten Handeln sein. In der Kunst giebt es nun wohl eine Tugend, aber nicht in der Klugheit und wer in der Kunst freiwillig fehlt, ist vorzüglicher als der, welcher unfreiwillig fehlt; dagegen ist es umgekehrt bei der Klugheit und auch b[ei] den Tugenden. So zeigt sich, dass die Klugheit ei[ne] Tugend, aber keine Kunst ist.[240]) Von den zwei Theile[n], aus welchen die vernünftige Seite der Seele besteht, i[st] die Klugheit die Tugend desjenigen Theiles, in welche[m] das Meinen seinen Sitz hat; denn das Meinen hat d[as] Veränderliche zum Gegenstande und ebenso die Klugh[eit]

Auch ist die Klugheit nicht blos ein verständiges Verhalten, wie daraus erhellt, dass bei einem solchen ein Vergessen eintreten kann, aber nicht bei der Klugheit.[241])

Sechstes Kapitel.

Da nun die Wissenschaft die Auffassung des Allgemeinen und des Nothwendig-Seienden ist und das Beweisbare, sowie jede Wissenschaft oberste Grundsätze hat (denn die Wissenschaft ruht auf Gründen), so kann der oberste Grundsatz der Wissenschaft nicht selbst wieder Gegenstand der Wissenschaft oder der Kunst oder der Klugheit sein; denn der Inhalt der Wissenschaft ist beweisbar und die beiden letzteren behandeln nur das Veränderliche. Auch die Weisheit hat es nicht mit diesen obersten Grundsätzen zu thun; denn der Weise besitzt die Beweise für Einiges.[242]) Wenn nun die Wahrheit und der Schutz vor jedem Irrthum sowohl in Bezug auf das Unveränderliche wie das Veränderliche auf der Wissenschaft, der Klugheit, der Weisheit und der Vernunft beruht und jene drei (ich meine die Klugheit, die Wissenschaft und die Weisheit) jene obersten Grundsätze des Wissens nicht befassen, so bleibt nur übrig, dass diese obersten Grundsätze der Gegenstand der Vernunft sind.[243])

Siebentes Kapitel.

Die **Weisheit** in den Künsten schreibt man den vorzüglichsten Künstlern zu und nennt z. B. den **Phidias** einen weisen Steinbearbeiter und den **Poliklet** einen weisen Bildhauer; wobei man unter Weisheit nur die Vortrefflichkeit in der Kunst meint. Dagegen hält man auch Einzelne für weise überhaupt und nicht blos weise in Bezug auf einen Theil oder auf sonst Etwas. Schon **Homer** sagt im Margites:[244]) „Ihn haben die Götter nicht „zum Graben, noch zum Pflügen, noch zu sonst Etwas „weise gemacht"; offenbar ist also die Weisheit die genaueste Wissenschaft, so dass der Weise nicht blos das aus den obersten Grundsätzen Abgeleitete kennen, sondern auch in Bezug auf diese obersten Grundsätze selbst die

Wahrheit besitzen muss. Hiernach würde die Weisheit die Vernunft und die Wissenschaft sein; gleichsam die an der Spitze stehende Wissenschaft der geehrtesten Dinge.[245]) So würde es verkehrt sein, die Staatskunst oder die Klugheit für das Beste zu halten, wenn der Mensch nicht das Beste von allen Dingen in der Welt ist. So wie nun das Gesunde und Heilsame für die Menschen verschieden ist von dem für die Fische, dagegen aber die weisse Farbe und das Gerade immer dasselbe ist, so werden auch Alle denselben Mann weise nennen, aber verschiedene Personen für klug; denn unter einem Klugen versteht man den, welcher das für ihn selbst Dienliche wohl versteht und dem man dergleichen anvertraut. Deshalb gelten auch diejenigen Thierarten für klug, welche in Bezug auf ihr Leben eine voraussehende Kraft zu besitzen scheinen. Auch ist klar, dass die Weisheit nicht dasselbe, wie die Staatskunst sein kann; denn wenn man die Kenntniss des für den Einzelnen Nützlichen Weisheit nennen wollte, so würde es viele Weisheiten geben; denn es gibt nicht blos eine Wissenschaft über das allen lebenden Wesen Zuträgliche, sondern verschiedene für die einzelnen; wie es ja auch nicht blos eine Heilkunst für alle giebt. Selbst wenn auch der Mensch das beste von allen lebenden Wesen wäre, änderte dies nichts; denn es giebt auch andere Wesen, welche ihrer Natur nach viel göttlicher als der Mensch sind, wie dies die Weltkörper zeigen, aus denen die Welt besteht.[246])

Indess erhellt aus dem Gesagten, dass die Weisheit die Wissenschaft und die Vernunft der von Natur wissenswerthesten Dinge ist. Deshalb nennt man den Anaxagoras und Thales und Andere dieser Art weise Männer, aber nicht kluge Männer, indem man sieht, dass sie das ihnen selbst Zuträgliche nicht kennen, aber man sagt, dass sie das Ungewöhnliche und Wunderbare und Schwere und Göttliche, wenngleich es keinen Nutzen gewährt, kennen, weil sie die menschlichen Güter nicht aufsuchen.[247])

Achtes Kapitel.

Die Klugheit[248]) hat es mit den menschlichen Dingen, bei welchen ein Ueberlegen statthat, zu thun. Denn

das Werk des Klugen besteht vorzüglich in dem richtigen Ueberlegen und Niemand kann Dinge überlegen, die nicht anders werden können und bei denen nicht ein Ziel besteht, was ein durch Handeln erreichbares Gute ist. Derjenige überlegt schlechthin am besten, welcher nach vernünftigen Gründen das für den Menschen beste Handeln erstrebt. Die Klugheit hat es nicht blos mit dem Allgemeinen zu thun, sondern muss auch das Einzelne kennen; denn sie geht auf das Handeln und das Handeln hat es mit dem Einzelnen zu thun. Deshalb sind auch manche Unwissende geschickter im Handeln, als die Wissenden, und dies gilt auch für die in anderen Dingen Erfahrenen, denn wenn z. B. Jemand wüsste, dass das leicht verdauliche und gut gekochte Fleisch zuträglich sei, aber nicht wüsste, welches Fleisch leicht verdaulich sei, so würde er die Gesundheit nicht bewirken, während der, welcher weiss, dass das Fleisch von Vögeln leicht und zuträglich ist, dies eher erreichen würde.[249]) Man muss deshalb, da die Klugheit es mit dem Handeln zu thun hat, sowohl die auf das Allgemeine, wie die auf das Einzelne gerichtete Klugheit haben, mehr indess letztere. Auch wird es hier eine geben, welche die leitende und herrschende ist. Die Staatskunst und die Klugheit sind dasselbe Verhalten, aber sie sind deshalb nicht ein und dasselbe.[250]) Von der Klugheit in Staatsangelegenheiten ist die gleichsam herrschende Klugheit die, welche die Gesetze giebt, während die, welche auf das Einzelne geht, den gemeinsamen Namen der Staatskunst hat, denn sie hat es mit dem Handeln und Ueberlegen zu thun, da der Volksbeschluss auf das zu Thuende, als das letzte, geht. Deshalb gelten nur die, welche es damit zu thun haben, als die Leiter des Staats; denn nur sie handeln, gleich den Handwerkern.[251]) Auch scheint die Klugheit, welche sich mit der einen, eigenen Person beschäftigt, am meisten die Klugheit zu sein und sie wird mit dem gemeinsamen Namen der Klugheit benannt, während von jenen die eine die Hauswirthschaft, die andere die Gesetzgebung und die dritte die Staatskunst heisst, welche letztere in die berathende und richterliche zerfällt.[252])

Neuntes Kapitel.

Somit dürfte die Kenntniss dessen, was einem selbst nützt, eine Art der Klugheit sein; indess herrscht darüber viel Streit und es hat den Anschein, als wenn nur der, welcher sich mit seiner Person beschäftigt und dies versteht, der Kluge sei, während die Staatsmänner als die Vorwitzigen gelten. So sagt Euripides:

„Wäre ich doch klug gewesen, der ich ohne viele „Plagen, mitgezählt unter den Vielen des Heeres, einen „gleichen Theil bekommen konnte! Denn die Vorwitzigen, „die mehr thun, als ihnen obliegt“ . . . .

Jene suchen nämlich das, was ihnen dienlich ist und glauben dies thun zu sollen. Durch solche Meinung ist es gekommen, dass man sie für klug hält, obgleich ohne Hauswirthschaft und Staatskunst schwerlich das eigene Selbst sich wohl befinden kann. Noch erhellt aber nicht, wie man das Seinige zu verwalten habe; es ist deshalb dies in Betracht zu nehmen. Eine Bestätigung für das hier Gesagte liegt auch darin, dass junge Leute zwar Geometer und Mathematiker und darin bewandert werden, aber deshalb noch nicht für klug gelten. Der Grund ist, weil bei der Klugheit es sich um das Einzelne handelt, was man nur aus der Erfahrung kennen lernt, und weil dem Jüngling diese noch abgeht, da nur eine lange Zeit erfahren macht. Auch könnte man fragen, weshalb ein Knabe zwar ein Mathematiker werden könne, aber kein Weiser oder Naturforscher? Wohl deshalb nicht, weil die Mathematik etwas Abstraktes ist, aber die Grundbegriffe der Weisheit und Naturwissenschaft durch Erfahrung erlangt werden. Auch sprechen die Jünglinge hier die Sätze nur nach, ohne davon überzeugt zu sein, während bei der Mathematik das Was derselben ihnen nicht unbekannt ist.[253]) Ferner liegt der Fehler bei dem Ueberlegen entweder in dem Allgemeinen oder in dem Einzelnen; z. B. entweder in der Annahme, dass alle schweren Wässer schlecht sind oder dass dieses Wasser ein schweres ist. Dass die Klugheit keine Wissenschaft ist, ist klar; denn sie geht, wie gesagt, auf das Letzte oder Einzelne, und die That ist ein solches Letzte. Auch ist die Klugheit der Vernunft entgegengesetzt; denn diese hat es mit den

obersten Grundsätzen zu thun, wofür es keinen Beweis giebt, die Klugheit aber mit dem letzten Einzelnen, von dem es keine Wissenschaft, sondern nur eine Wahrnehmung giebt und zwar nicht die Wahrnehmung der Sinne, sondern die, wodurch man bemerkt, dass in der Mathematik das Dreieck das Letzte ist; denn bei diesem hält man an. Dies ist mehr Wahrnehmung als Klugheit, aber eine besondere Art der Wahrnehmung.[254])

Zehntes Kapitel.

Das Suchen und das Ueberlegen sind von einander verschieden; letzteres ist eine Art des Suchens. Es frägt sich hier auch, was das gute Ueberlegen ist; ob eine Wissenschaft, oder ein Meinen, oder ein glückliches Errathen oder was sonst. Eine Wissenschaft ist es nicht, denn man sucht nicht das, was man schon weiss; die gute Ueberlegung ist ein Ueberlegen und wer überlegt, sucht und überdenkt. Aber sie ist auch kein glückliches Errathen, denn dies geschieht ohne Ueberdenken und schnell, während man lange Zeit überlegt und das Sprüchwort sagt, dass man das Beschlossene zwar schnell ausführen, aber in dem Beschliessen langsam sein solle. Auch der Scharfsinn ist vom Ueberlegen verschieden; denn er ist eine Art glückliches Treffen. Auch ist das gute Ueberlegen kein blosses Meinen; vielmehr ist, da der schlecht Ueberlegende fehlt, der gut Ueberlegende aber recht verfährt, das gute Ueberlegen eine gewisse Richtigkeit, aber nicht eine Richtigkeit des Wissens oder Meinens; denn bei der Wissenschaft giebt es keine Richtigkeit (so wenig wie einen Fehler) und die Richtigkeit des Meinens ist die Wahrheit.[255]) Auch habe ich bereits das Gebiet des Meinens genau abgegrenzt.[256]) Indess geschieht das gute Ueberlegen nicht ohne Gründe; es gehört also zum Nachdenken, welches noch kein Ausspruch ist, während das Meinen kein Suchen, sondern schon ein Ausspruch ist. Dagegen sucht und überdenkt man bei dem Ueberlegen, mag es gut oder schlecht geschehen und das gute Ueberlegen ist eine Art richtiges Ueberlegen. Deshalb ist zunächst zu untersuchen, was das Ueberlegen überhaupt ist und worüber es erfolgt;

auch kann hier nicht jede Richtigkeit gemeint sein, da dieses Wort vieldeutig ist. Denn auch der Zügellose und der Schlechte wird das, was er zu erkennen sich vorgesetzt hat, durch das Ueberdenken erreichen; er wird also richtig überlegen und dadurch ein grösseres Uebel erlangt haben. Das gute Ueberlegt-haben scheint aber ein Gut zu sein; denn die gute Ueberlegung ist eine solche Richtigkeit des Ueberlegens, welche das Gute erlangt. Man kann indess das Gute auch zufällig durch eine falsche Ueberlegung treffen und damit das treffen, was man thun soll, aber nicht durch das, durch welches es sich gehört, sondern das Mittelglied kann falsch sein.[257]) Deshalb ist auch diejenige Ueberlegung noch keine gute, welche zwar das Gehörige, aber nicht durch das Gehörige trifft. Auch trifft Mancher das Rechte erst nach langem Ueberlegen, während der Andere es schnell trifft. Deshalb ist auch jenes noch nicht das durchaus gute Ueberlegen, sondern nur ein solches Ueberlegen ist es, was auf das Nützliche geht und sowohl nach seinem Gegenstande, wie in der Art und der Zeit des Ueberlegens richtig ist. Ferner giebt es ein gutes Ueberlegen überhaupt und eines, was auf ein bestimmtes Ziel geht; jenes ist richtig in Bezug auf ein Ziel überhaupt und dieses in Bezug auf ein bestimmtes Ziel. Gehört nun das gute Ueberlegen den Klugen an, so wird mithin das gute Ueberlegen das sein, was richtig auf das Nützliche in einem bestimmten Ziele geht und von welchem Ziele die Klugheit die wahre Vorstellung gewährt.[257])

Elftes Kapitel.

Es giebt auch eine Einsicht und eine Nicht-Einsicht, wonach man einsichtig oder nicht-einsichtig heisst. Sie ist nicht ganz dasselbe mit der Wissenschaft oder Meinung (denn sonst würden Alle einsichtig sein); auch ist sie nicht eine der Wissenschaften über Besonderes, wie die Arzneikunst über das Gesunde und die Geometrie über die Grösse; auch hat es die Einsicht nicht mit dem immer Seienden und Unveränderlichen zu thun, noch mit dem irgendwie Gewordenen, sondern mit dem, worüber man in Zweifel ist und überlegen möchte. Deshalb hat sie

ihren Gegenstand mit der Klugheit gemein, aber sie ist nicht selbst die Klugheit; denn diese ordnet an, was zu thun oder nicht zu thun ist; ihr gehört die Bestimmung des Zieles an; die Einsicht urtheilt aber nur, denn die Einsicht und der Einsichtige und die gute Einsicht und der Gut-Einsichtige sind dasselbe. Weder der Besitz, noch die Erlangung der Klugheit ist die Einsicht; vielmehr besteht sie, so wie man das Lernen ein Einsehn heisst, wenn der Lernende sich der Wissenschaft bedient, in dem Benutzen der Meinung zur Beurtheilung und zwar zur richtigen Beurtheilung der Dinge, auf welche die Klugheit geht und worüber ein Anderer spricht, indem richtig und gut dasselbe ist. Davon ist auch der Name: Einsicht (συνεσις) gekommen, vermöge derer man einsichtig ist; nämlich aus der Einsicht beim Lernen; denn das Lernen wird oft Einsehn genannt.[258])

Der sogenannte Sinn, wonach man sinnig heisst und sinnig seiend, ist das richtige Urtheilen innerhalb des Billigen, wie daraus erhellt, dass man den billigen Mann vorzugsweise den Sinnigen oder Verzeihenden nennt und billig den, welcher für Einzelnes diesen Sinn, d. h. den verzeihenden Sinn hat; denn bei dem Verzeihen zeigt sich der rechte Sinn für Beurtheilung des Billigen und der rechte Sinn ist der, welcher das Wahre erfasst.[259])

Zwölftes Kapitel.

Alle diese geistigen Richtungen streben wohl unzweifelhaft nach demselben Ziele, denn man sagt, indem man den Sinn, die Einsicht und die Klugheit und die Vernunft auf dieselben Personen bezieht, dass sie Sinn und Vernunft haben und klug und einsichtig seien. Auch haben alle diese Vermögen das Letzte und Einzelne zum Gegenstande und enthalten alle ein Urtheilen über Dinge, womit es der Kluge, der Einsichtige, der Sinnige und der zur Verzeihung Geneigte zu thun hat; denn das Billige ist allen Gütern gemeinsam, die sich nicht auf das eigene Selbst, sondern auf Andere beziehen. Alles Handeln geht ja auf Einzelnes und ein Letztes; der Kluge muss das Einzelne kennen und die Einsicht und den Sinn haben es mit dem Handeln zu thun, welches sich im Ein-

zelnen äussert.[260]) Auch die Vernunft hat es mit dem Letzten nach beiden Richtungen zu thun; sowohl die obersten Grundsätze wie das Letzte und Einzelne behandelt die Vernunft und nicht der Verstand, indem sie bald sich mit den zu den Beweisen erforderlichen unveränderlichen und obersten Grundsätzen beschäftigt, bald mit dem Letzten in allem Handeln, wo verschiedene Vorschriften möglich sind; denn hier ist der Anfang der Beweggründe und aus dem Einzelnen entspringt das Allgemeine. Dafür muss man nun ein Erkenntnissmittel haben und dies ist die Vernunft.[261]) Deshalb erscheinen diese Richtungen auch als etwas Natürliches, und während Niemand von Natur weise ist, hat er doch von Natur Sinn, Einsicht und Vernunft. Man kann dies auch daraus abnehmen, dass, wie man glaubt, diese Zustände den Altersstufen folgen und mit einem bestimmten Alter auch Vernunft und der Sinn sich einfinden, als wäre die Natur die Ursache davon. Deshalb ist die Vernunft der Anfang und das Ziel, da die Beweise aus den ersten Grundsätzen hervorgehen und mit den Zielen sich beschäftigen. Man muss deshalb ebenso auf die unbewiesenen Aussprüche und Meinungen der erfahrenen, älteren und klugen Personen, wie auf die Beweise Acht haben, weil jene durch die Erfahrung ein Auge erlangt haben, was richtig sieht.

So viel darüber, was die Klugheit und die Weisheit ist und welches der Gegenstand einer jeden ist und dass jede die Tugend eines anderen Theils der Seele ist.

Dreizehntes Kapitel.

Man könnte vielleicht über den Nutzen dieser Tugenden in Zweifel sein; denn die Weisheit untersucht nicht das, wodurch man glücklich wird (da sie überhaupt das Werden nicht zu ihrem Gegenstande hat), und die Klugheit thut dies zwar, aber es bleibt zweifelhaft, wozu man ihrer bedarf, da sie sich zwar mit dem beschäftigt, was für den Menschen recht, schön und gut ist und dieses das ist, was ein guter Mann thut. Allein durch das Wissen dessen wird man nicht eifriger im Thun; denn die Tugenden sind vielmehr feste Gemüthsrichtungen,

gleich der Gesundheit und der guten Körper-Konstitution, deren Wesen nicht im Handeln, sondern in einem, von einer festen Richtung bedingten Sein liegt. Der Besitz der Arznei- oder Turn-Wissenschaft macht nicht eifriger zum Handeln in diesen Dingen.[262])

Will man aber die Klugheit nicht deshalb verlangen, sondern weil man durch sie gut wird, so wäre sie für die, welche schon gut sind, ohne Nutzen; und auch für die, welche es nicht sind, weil es für diese gleich ist, ob sie selbst klug sind, oder ob sie Anderen, die klug sind, folgen. Es würde ebenso sein, wie mit der Gesundheit; da man, um gesund zu werden, nicht die Heilkunst erlernt. Ueberdem scheint es verkehrt, dass die Klugheit, die geringer als die Weisheit ist, mehr als sie gebieten soll, denn die Klugheit herrscht und befiehlt im Einzelnen.[263]) Hierüber will ich nun verhandeln; denn bisher sind nur die Zweifel dargelegt worden. Zunächst sage ich also, dass die Weisheit und Klugheit nothwendig um ihrer selbst willen zu erstreben sind, da jede die Tugend eines anderen Theiles der Seele ist, selbst wenn auch keine von beiden etwas thun sollte. Aber sie thun auch etwas, nur nicht so, wie der Arzt die Gesundheit, sondern wie die Gesundheit so bewirkt auch die Weisheit die Glückseligkeit. Indem sie ein Theil der ganzen Tugend ist, macht sie den Menschen durch ihren Besitz und durch ihre Wirklichkeit glücklich.[264]) Ferner wird unser Werk in Bezug auf Klugheit und Charakter-Tugend erst durch sie vollendet, indem die Tugend das Ziel richtig stellt, die Klugheit aber das dazu Nöthige beschafft.[265]) Dem vierten Theile der Seele oder dem ernährenden Theile gehört eine solche Tugend nicht an, da bei ihm kein Handeln oder Nicht-Handeln stattfindet.[266])

Was aber den Zweifel anlangt, dass durch die Klugheit das Thun des Schönen und Guten nicht vermehrt werde, so muss ich hier etwas weiter zurückgreifen und den Anfang in folgender Weise nehmen. Manche nämlich, die das Gerechte thun, werden deshalb noch nicht Gerechte genannt; z. B. diejenigen nicht, welche das von den Gesetzen Verordnete entweder nur unfreiwillig, oder unwissentlich oder sonst aus einem anderen Grunde und nicht um sein selbst willen thun (obgleich sie thun, was sich gehört und wie der gute Mensch es soll) und so ge-

hört auch, um ein guter Mensch zu sein, dazu, dass man das Gute mit einem bestimmten Verhalten verrichte, nämlich so, dass es mit Vorsatz und um sein selbst willen gethan werde. Den rechten Vorsatz bewirkt nun die Tugend, aber das, was zu seiner Verwirklichung gethan werden muss, geht nicht von der Tugend, sondern von einem anderen Vermögen aus. Ich muss indess hier verweilen und mich deutlicher aussprechen. Es giebt ein Vermögen, was man Geschicklichkeit nennt. Sie ist so beschaffen, dass sie das, was auf das vorgesetzte Ziel hinführt, thun und erreichen kann. Ist nun das Ziel ein rechtes, so ist die Geschicklichkeit lobenswerth; ist es aber schlecht, so wird sie zur Bosheit und deshalb gelten die Klugen auch als geschickt und verschlagen. Die Klugheit ist nun diese Geschicklichkeit nicht, aber sie ist nicht ohne dieses Vermögen, und die entsprechende Gemüthsrichtung erwirbt dieses Auge der Seele nicht ohne die Tugend, wie ich früher gesagt habe und klar ist. Denn die Schlüsse, in denen der Anfang der Handlungen enthalten ist, lauten: „Nachdem solcher Art das Ziel und es das Beste ist u. s. w.“, mag es nun sein, welches es wolle, da es sich hier nur um irgend ein Beispiel für die Begründung handelt. Diese Ziele erkennt aber nur der Gute; denn die Schlechtigkeit verdreht sie und führt zur Unwahrheit über die Grundsätze des Handelns. Deshalb ist es klar, dass man nicht klug sein kann, wenn man nicht gut ist.[267]) Auch die Tugend ist hier nochmals zu betrachten; denn auch die Tugend verhält sich ziemlich so, wie die Klugheit zur Geschicklichkeit; die Klugheit ist nicht ein und dasselbe mit ihr, aber doch ihr ähnlich, und ebenso verhält sich auch die natürliche Tugend zur eigentlichen Tugend. Denn allen Menschen wohnt das Sittliche von Natur ein und man ist gleich von der Geburt ab gerecht, mässig, tapfer u. s. w.; aber dennoch strebt man nach einem Anderen, nämlich nach der eigentlichen Tugend und darnach, dass jenes natürliche Sittliche in anderer Weise uns einwohne; denn die natürlichen Richtungen bestehen auch bei den Kindern und Thieren, aber ohne Vernunft zeigen sie sich als schädlich. Jedenfalls ist soviel ersichtlich, dass so wie einem starken Körper, wenn er sich ohne Gesicht bewegt, es begegnet, dass er wegen dieses Mangels in grossen Schaden ge-

räth, es sich auch hier so verhält. Kommt aber die Vernunft hinzu, so wird das Handeln ein anderes und die entsprechende natürliche Richtung wird dann zur eigentlichen Tugend. So wie es in dem Gebiete des Meinens zwei Arten giebt, die Geschicklichkeit und die Klugheit, so giebt es auch in dem Gebiete des Sittlichen zwei Arten, nämlich die natürliche und die eigentliche Tugend und von diesen bildet sich die letztere nicht ohne die Klugheit.[268])

Daher behaupten Manche, dass alle Tugenden nur in der Klugheit bestehen und Sokrates traf hierbei nur zum Theil das Richtige, aber zum Theil ging er fehl; letzteres, weil er annahm, dass alle Tugenden nur in der Klugheit beständen; dagegen hatte er recht, wenn er sagte, dass sie nicht ohne die Klugheit bestehen könnten. Dies erhellt daraus, dass auch jetzt noch Alle, wenn sie die Tugend definiren, die feste Gemüthsrichtung in die Definition aufnehmen und zwar eine Richtung auf das, was der rechten Vernunft entspricht; dies „recht" ist aber das, was der Klugheit gemäss ist. Alle scheinen somit gleichsam zu errathen, dass die Tugend eine solche der Klugheit gemässe feste Gemüthsrichtung ist. Man muss jedoch hier noch einen kleinen Zusatz machen; denn die Tugend ist nicht blos der rechten Vernunft gemäss, sondern eine mit rechter Vernunft verbundene Gemüthsrichtung, und die rechte Vernunft in diesen Dingen ist die Klugheit.[269]) Sokrates hält die Tugenden für ein vernünftiges Wissen (denn sie sollten sämmtlich ein Wissen sein); ich dagegen halte sie nur mit vernünftigem Wissen verknüpft. Hieraus erhellt, dass man ohne Klugheit nicht wahrhaft tugendhaft, noch ohne Charakter-Tugend klug sein kann. Auch würde sich hiermit der Grund ergeben, mittelst welchem man darlegen könnte, dass die einzelnen Tugenden von einander sich trennen. Denn es ist nicht Jeder von Natur gleich gut zu allen Tugenden eingerichtet; er kann deshalb die eine schon erlangt und die andere noch nicht erlangt haben. Dies gilt indess nur für die natürlichen Tugenden, aber nicht für die wahrhaften Tugenden; wohl aber werden alle Tugenden auf der einen Klugheit beruhen.[270]) Wenn daher die Klugheit auch nicht für das Handeln nützte, so könnte man sie doch nicht entbehren, weil sie einen Theil der Tugend bildet

und weil ohne Klugheit und ohne Tugend kein richtiger Entschluss gefasst werden kann. Die eine enthält das Ziel und die andere lehrt das zum Ziel führende Handeln. Indess steht die Klugheit deshalb nicht über der Weisheit und geht auch nicht aus einem besseren Theile der Seele hervor, wie es auch mit der Arzneikunst in Bezug auf die Gesundheit nicht der Fall ist; denn sie gebraucht die Gesundheit nicht, sondern sieht nur, dass sie werde, so dass sie nicht derselben, sondern nur für dieselbe Verordnungen macht. Ebenso gut könnte man behaupten, dass die Staatskunst auch über die Götter herrsche, weil sie über Alles im Staate Verordnungen giebt.[271)] [272)]

Siebentes Buch.[272a])

Erstes Kapitel.

Nach Erledigung des Bisherigen nehme ich einen anderen Ausgangspunkt und sage, dass in Bezug auf das Sittliche dreierlei zu fliehen ist, die Schlechtigkeit, die Unmässigkeit und die Wildheit. Die Gegentheile der beiden ersteren sind bekannt, das eine ist die Tugend, das andere die Mässigkeit; das Gegentheil der Wildheit würde am passendsten eine übermenschliche, gewissermaassen Heroen- und Göttertugend heissen können, wie schon Homer den Priamos vom Hektor sagen lässt, dass er sehr gut sei „und nicht der Sohn eines sterblichen „Mannes, sondern eines göttlichen zu sein scheine." [273]) Wenn also, wie man sagt, aus den Menschen durch das Uebermaass der Tugend Götter werden, so würde offenbar eine solche Gemüthsbeschaffenheit das Gegentheil der Wildheit sein. Denn so wie den Thieren weder Schlechtigkeit noch Tugend einwohnt, so auch nicht dem Gotte, sondern in diesem wohnt etwas noch Ehrenwertheres als die Tugend und in jenen eine ganz andere Art von Schlechtigkeit. Indess ist selten ein göttlicher Mann zu finden und auch die Lakedämonier pflegten, wenn sie einen Mann sehr anstaunten, zu sagen, „ein göttlicher Mann fürwahr" und ebenso selten ist auch die Wildheit bei den Menschen. Am meisten zeigt sie sich noch bei den rohen Völkern und mitunter ist sie die Folge von Krankheiten und Gebrechen; auch nennt man übermässig böse Menschen so, wenn man sie tadeln will. Ueber diesen Zustand werde ich noch später mich zu verbreiten haben [274]) und über die Schlechtigkeit habe ich schon früher [275]) gehandelt; jetzt werde ich daher über die Un-

mässigkeit und Weichlichkeit und Ueppigkeit sprechen und über die Mässigkeit und Selbstbeherrschung. Sie sind weder so aufzufassen, als gehörte eine jede zu derselben Gemüthsbeschaffenheit, der Tugend oder Schlechtigkeit nach, noch so, als wären sie der Gattung nach verschieden.[276]) Auch hier habe ich, wie bei anderen Dingen, zunächst die äussere Erscheinung darzulegen, dann die auftretenden Bedenken hervorzuheben und so möglichst alle herrschenden Ansichten über diese Affekte aufzuzeigen und wo nicht, doch die meisten und hauptsächlichsten; denn wenn ich das Schwierige gelöst habe und das Annehmbare übrig bleibt, so wird die Untersuchung genügend geschehen sein.

Zweites Kapitel.

Die Mässigkeit und Festigkeit erscheint als etwas Gutes und Lobenswerthes; die Unmässigkeit als schlecht und tadelnswerth und ebenso gilt der Mässige als ein der Vernunft treu Bleibender und der Unmässige als ein Verrückter. Der Unmässige weiss, dass er in seiner Leidenschaft das Schlechte thut; aber der Mässige kennt das Schlechte der Begierden und folgt ihnen vermöge seiner Vernunft nicht. Wer sich selbst beherrscht, gilt auch als ein Mässiger und Fester; aber dieser gilt nicht allgemein für einen Mann, der sich selbst beherrscht; sondern manche nehmen dies nicht an. Ebenso wirft man bald den Zuchtlosen mit dem Unmässigen und diesen mit jenem zusammen; bald nimmt man sie als verschieden an.[277]) Der Kluge soll bald niemals unmässig sein können, bald sollen einzelne Kluge und Geschickte auch unmässig sein. Man spricht auch von der Unmässigkeit in Bezug auf den Muth, die Ehre und den Gewinn. Dies sind die hierüber herrschenden Ansichten.

Drittes Kapitel.[278])

Man könnte nun zweifeln, wie Jemand bei richtiger Auffassung unmässig sein könne? Denn nach Einigen kann der Wissende nicht unmässig sein, weil, wie So-

krates meinte, es schrecklich wäre, wenn da, wo die Wissenschaft wohnt, ein Anderes herrschen und den Menschen wie einen Sklaven mit sich fortreissen könnte. Sokrates liess überhaupt der Vernunft gegenüber keine Unmässigkeit zu, da Niemand wissentlich, sondern nur aus Unwissenheit gegen das Bessere handle. Dieser Ausspruch steht aber offenbar mit der Erfahrung in Widerspruch und es müsste bei den Affekten näher untersucht werden, auf welche Weise, wenn sie aus Unwissenheit entstehen, dies geschieht. Es ist klar, dass diese Unwissenheit bei dem Unmässigen vor dem Affekt nicht vorhanden ist.[279]) Manche geben zwar hier etwas zu, anderes aber nicht, indem sie anerkennen, dass nichts stärker als das Wissen sei, aber bestreiten, dass Niemand wider seine bessere Meinung handle; deshalb soll nach ihnen der Unmässige nicht als ein Wissender, sondern nur als ein Meinender von den Lüsten bezwungen werden. Wenn indess hier nur ein Meinen und kein Wissen statthat und wenn keine kräftige Einsicht, sondern nur eine schwache, wie bei Zweifelnden, sich entgegenstellt, so erhält der, welcher mit solcher Einsicht gegen starke Begierden nicht Stand halten kann, Verzeihung; aber der Schlechtigkeit, sowie allem anderen Tadelnswerthen, wird keine Verzeihung gewährt. Wenn aber die Klugheit sich entgegenstellt, so ist solche Annahme verkehrt, denn sie ist das stärkste und dann wäre derselbe Mensch zugleich klug und unmässig, während doch Niemand von dem Klugen sagen wird, dass er das Schlechteste freiwillig thue. Ueberdem habe ich auch bereits dargelegt, dass die Klugheit es mit dem Handeln zu thun hat, denn sie geht auf das Einzelne und sie hat auch die anderen Tugenden.[280]) Wenn ferner der Mässige es dadurch sein soll, dass er starke und schlechte Begierden hat,[281]) so wird weder der sich selbst Beherrschende mässig sein, noch der Mässige ein sich selbst Beherrschender; denn letzterer hat weder starke noch schlechte Begierden. Und doch müsste das sein; denn wenn die Begierden ihren Nutzen haben, so ist die Gemüthsbeschaffenheit, welche uns hindert, ihnen zu folgen, schlecht und deshalb ist nicht jede Mässigkeit gut;[282]) sind die Begierden aber nur schwach, aber nicht schlecht, so ist ihre Hemmung nichts Rühmliches und sind sie schlecht und schwach,

nichts Grosses. Wenn ferner das Verharren bei jedw
Meinung die Mässigkeit ausmacht,[283]) so wäre sie
Schlechtes ebenso, wie wenn man bei der Unwah
verharrte und es wäre dann die Unmässigkeit, wen
sich aller Meinung entschlüge, etwas Gutes, wie z. I
Neoptolemos im Philoktet des Sophokles; welcher
halb Lob verdient, dass er nicht bei dem beharrte,
ihn Odysseus überredet hatte, weil es ihm leid tha
lügen. Auch der sophistische Lügenschluss wäre
eine Verlegenheit; denn damit soll etwas bewiesen
den, was gegen die allgemeine Ueberzeugung geht
damit jedem, dem man begegnet, seine Geschicklic
zu zeigen, und so bringt ein solcher geführte Bewe
Verlegenheit, indem das Denken sich gefesselt fühlt,
es bei dem Schlusssatz, der ihm missfällt, nicht verh
mag, aber auch nicht vorwärts kann, weil es das Fa
in der Schlussfolgerung nicht aufdecken kann.[284])
mittelst gewisser Schlussfolgerungen kann auch di
der Unmässigkeit verbundene Unklugheit zu einer Tu
werden; denn aus Unmässigkeit wird das Gegenthei
dem, was man für wahr hält, gethan; nun hält abe
Unklugheit das Gute für etwas Schlechtes, was man
thun darf, und so vollbringt die Unmässigkeit in V
heit das Gute und nicht das Schechte.[285]) Ferner w
der, welcher in Folge von Ueberredung in seinem
deln das Lustgewährende verfolgt und vorzieht, b
sein, als der, welcher es aus Unmässigkeit und nicl
Ueberlegung thut; denn jener ist, da er nur über
worden, leichter zu heilen.[286]) Dagegen passt au
Unmässigen das Sprüchwort: „Wenn das Wasser w
was soll man darauf trinken?“ Denn wenn ihm
rechte Kenntniss von dem, was er thut, fehlte, so w
er sich belehren lassen und einhalten; allein er ha
richtige Wissen und handelt nichts desto wenige
gegen.[287]) Wenn nun ferner in Bezug auf Alles ein
mässigkeit und eine Mässigkeit Statt finden kann, so
es sich, wer der Unmässige schlechthin ist? Denn
mand ist in allen Dingen unmässig und doch nennt
manche Menschen schlechthin unmässig.

Viertes Kapitel.

Solche Zweifel und Bedenken erheben sich; einige davon muss man lösen, andere aber bei Seite lassen.[288]) Das Lösen eines Bedenkens ist zugleich ein Auffinden. Zunächst habe ich zu untersuchen, ob der Mässige und der Unmässige wissentlich oder unwissentlich handle und wie ihr Wissen beschaffen und auf welche Gegenstände sich ihr Verhalten beziehe; ich meine, ob es sich auf jede Lust und jeden Schmerz oder nur auf einzelnes davon beziehe. Ferner ob der Mässige und der Feste verschieden sind oder nicht. Ferner ist hier das mit dieser Untersuchung Verwandte zu besprechen. Die Untersuchung hat mit der Frage zu beginnen, ob der Unterschied zwischen dem Mässigen und dem Unmässigen auf den Gegenständen oder auf der Art ihres Verhaltens beruht; ich meine also, ob der Unmässige blos durch die Gegenstände, in Bezug auf welche er unmässig ist, ein Unmässiger ist oder ob seine Unmässigkeit blos in der Art seines Verhaltens oder ob sie in beidem besteht. Ferner ob die Unmässigkeit und die Mässigkeit bei allen Dingen vorkommen kann oder nicht? Denn der schlechthin Unmässige ist es nicht in allen Dingen, sondern nur da, wo es auch der Zuchtlose ist; und ebenso ist er es hierin nicht durch sein Verhalten schlechthin (denn dann wäre die Unmässigkeit dasselbe mit der Zuchtlosigkeit), sondern durch die besondere Art seines Verhaltens; denn der eine handelt absichtlich, indem er meint, immer dem gegenwärtigen Angenehmen nachgehen zu müssen, und der andere theilt zwar diese Ansicht nicht, aber thut doch dasselbe.[289])

Fünftes Kapitel.

Ob es nun ein wahres Meinen und kein Wissen ist, gegen welches der Unmässige handelt, ist für den Begriff dieses Lasters gleichgültig; denn selbst von denen, die nur ihrer Meinung folgen, sind Manche nicht bedenklich, sondern glauben die genaue Wissenschaft zu besitzen. Wenn nun auch die blos Meinenden wegen der schwächeren Ueberzeugung eher als die Wissenden gegen ihre

Ansicht handeln, so wird doch das Wissen hier keinen Unterschied gegen das Meinen machen, da Manche ihrer Meinung ebenso fest vertrauen, wie Andere ihrem Wissen, wovon Heraklit ein Beispiel ist.[291]) Indess gebraucht man das Wort: Wissen in zweierlei Sinn; denn man sagt es sowohl von dem, der es hat aber nicht gebraucht, wie von dem, der es auch gebraucht; deshalb wird es einen Unterschied machen, ob man zwar das Wissen hat, aber es nicht zu dem, was man nicht thun soll, benutzt, oder ob man es hat und auch benutzt. Letzteres ist erschreckend, aber nicht der Fall, wo das Wissen nicht benutzt wird.[292]) Auch giebt es zwei Arten von Vordersätzen bei dem Schliessen und man kann daher, selbst wenn man beide kennt, doch gegen sein Wissen handeln, indem man nur den allgemeinen, aber nicht den besonderen Satz benutzt, denn das Handeln geht auf das Einzelne. Aber auch bei den allgemeinen Vordersätzen ist ein Unterschied, da sie sich theils auf die Person, theils auf die Sache beziehen; z. B. dass allen Menschen das Trockene zuträglich ist und dass dieser ein Mensch ist oder dass das Trockene so und so beschaffen ist. Ob nun etwas so beschaffen sei, davon kann man entweder das Wissen nicht haben oder nicht benutzen. Der Unterschied in diesen beiden Fällen erscheint sehr gross; denn ein Handeln gegen das eine Wissen erscheint nicht widersinnig, wohl aber im Handeln gegen das andere wunderbar.[293]) Ferner kann bei den Menschen das Wissen noch in einer anderen, als in der bisher erwähnten Weise vorkommen; denn auch in dem Zustande, wo man das Wissen hat, aber nicht benutzt, zeigt sich noch ein Unterschied, beinah so, als wenn man es hätte und auch nicht hätte, wie z. B. bei dem Schlafenden, dem Wahnsinnigen und dem Betrunkenen. Indess verhalten sich auch die von dem Affekt Ergriffenen wie diese, da der Zorn und die geschlechtliche Begierde und einige andere solche Affekte auch den Körperzustand sichtbar mit verändern und manche selbst Raserei bewirken; es ist also klar, dass man Aehnliches auch bei dem Unmässigen annehmen muss. Auch beweist es nichts hiergegen, dass sie die Sätze der Wissenschaft hersagen können, da die so von den Affekten Ergriffenen auch die Beweise und Sprüche des Empedokles[294]) hersagen können und die Schüler im Anfange zwar eben-

die Worte so zusammen aussprechen, aber nicht ver-
n; vielmehr muss das Wissen mit dem Menschen
achsen sein und dazu bedarf es der Zeit; und wenn
ässige solche Reden führen, so muss man dies wie
den Schauspielern auffassen. Auch lässt sich in fol-
er Weise die Ursache als eine natürliche erkennen.
eine Meinen ist allgemeinen Inhalts; das andere be-
das Einzelne, bei welchem das Wahrnehmen das
ptsächlichste ist. Verbindet sich nun beides zu einer
ung, so muss nothwendig die Seele den Schlusssatz
len und wenn er ein Handeln betrifft, sogleich voll-
n. So muss z. B. wenn alles Süsse gekostet werden
und dieses Ding als ein Einzelnes, süss ist, derjenige,
er das Vermögen dazu hat und nicht gehindert ist,
auch thun. Lautet aber bei einem Menschen der eine
neine Satz verbietend und zwar dahin, dass das
nicht gekostet werden soll und der andere dahin,
alles Süsse gut schmeckt und weiter, dass dieses
hier süss ist (und ist diese letzte Meinung die wirk-
) und ist zufällig die Begierde wach, so sagt zwar
Meinung, dass man dies Süsse fliehen solle; aber die
rde treibt zu ihm, denn sie kann jedes Glied des
ers in Bewegung setzen. So kann man gewisser-
sen aus Gründen und mit der Meinung unmässig
indem die Meinung nicht an sich, sondern nur
bei entgegen ist; denn nicht die Meinung, sondern
die Begierde ist der rechten Vernunft entgegen. Des-
sind auch die Thiere nicht unmässig; denn sie sind
Auffassung des Allgemeinen nicht fähig und haben
Vorstellungen von einzelnen Dingen und ein Ge-
niss.[295] Mit der Beseitigung der Unwissenheit und
Wieder-Eintreten des Wissens verhält es sich bei
Unwissenden ebenso, wie bei dem Betrunkenen und
fenden; sein Zustand hat nichts Besonderes und man
hierüber die Naturforscher hören.[296] Da der zweite
er-Satz im Schlusse eine auf Wahrnehmung beruhende
ung ist und er das Handeln wesentlich bestimmt, so
dieser zweite Satz dem vom Affekt Ergriffenen oder
t ihn nur so inne, dass man es kein Wissen nennen
, sondern blos ein Sprechen, wie es der Betrunkene
den Sätzen des Empedokles macht; und deshalb er-
nt der zweite Vordersatz, weil er nicht allgemein

lautet und nichts streng Wissbares enthält, dem Allgemeinen nicht ähnlich zu sein, und es scheint deshalb das, was Sokrates wollte, hier einzutreffen; denn der Affekt entsteht nicht, wenn das eigentliche Wissen gegenwärtig ist, noch wird dieses von dem Affekt fortgerissen, sondern dies geschieht mit dem sinnlichen Wissen.[297])

So viel über die Möglichkeit, ob ein Wissender und ein Nicht-Wissender unmässig sein kann, und wie das Wissen in diesen Fällen beschaffen ist.

Sechstes Kapitel.

Ich komme nun zu der Frage, ob man schlechthin unmässig oder ob man es immer nur nach einzelnen Richtungen sein kann und welches in letzterem Falle diese Richtungen sind. Es ist klar, dass die Mässigen und Festen ebenso, wie die Unmässigen und Weichlichen, es in Bezug auf Lust und Schmerz sind. Manches von dem Lust-Gewährenden gehört nun zu den nothwendigen Dingen; anderes ist willkürlich, aber des Uebermaasses fähig. Zu dem Nothwendigen gehören die Befriedigungen der körperlichen Bedürfnisse, wie die Nahrung und der geschlechtliche Genuss und alles, wobei man von Zuchtlosigkeit oder Selbstbeherrschung sprechen kann. Anderes ist nicht nothwendig, aber wird um seiner selbst willen begehrt, wie z. B. der Sieg, die Ehre, der Reichthum und ähnliche Güter und Genüsse. Wer nun in Bezug auf diese über das von der rechten Vernunft gesetzte Maass hinausgeht, den nennt man nicht schlechthin unmässig, sondern mit einem Beisatz, z. B. unmässig im Gelderwerb, oder im Gewinn, oder in der Ehre, oder im Zorn. Man unterscheidet solche von den schlechthin Unmässigen und nennt sie nur der Aehnlichkeit wegen so; wie man den Sieger in den Olympischen Spielen auch einen Menschen nennt; der gemeinsame Name ist zwar bei jenen von dem Besonderen nur wenig verschieden, indess bleibt doch immer ein Unterschied. Ein Beweis dafür ist, dass man die Unmässigkeit nicht blos als einen Fehler tadelt, sondern auch als ein Laster und zwar entweder schlechthin oder nach einer einzelnen Richtung hin, während dies bei jenen Fehlern[298]) nicht geschieht. Wenn

aber Jemand in Betreff der körperlichen Genüsse, bei welchen von Selbstbeherrschung und Zuchtlosigkeit gesprochen wird, nicht vorsätzlich dem Uebermaasse in der Lust nachjagt und das Uebermaass im Schmerze flieht, wie z. B. im Hunger und Durst, in der Wärme und Kälte so wie in jedem anderen Schmerze, welcher sein Fühlen oder sein Schmecken betrifft, wenn er also dies unvorsätzlich und gegen sein Wissen thut, so heisst er unmässig und zwar nicht mit einem Beisatz, wie z. B. in Bezug auf Zorn, sondern unmässig schlechthin.[299]) Dies wird auch dadurch bestätigt, dass man dergleichen Menschen weichlich nennt, aber nicht die, welche in jener Weise unmässig sind. Deshalb stellt man den Unmässigen und den Zuchtlosen zusammen und ebenso den Mässigen und den sich selbst Beherrschenden, während bei jenen[300]) dies nicht geschieht, weil erstere es in Bezug auf dieselbe Lust und denselben Schmerz sind. Uebrigens bewegt sich ihr Verhalten zwar um dieselben Dinge, aber nicht in gleicher Weise, da die Einen vorsätzlich, die Anderen unvorsätzlich handeln. Deshalb würde auch derjenige für zuchtloser gelten, welcher ohne Affekt und gelassen dem Uebermässigen nachjagt und die mässigen Schmerzen flieht, als der, welcher es im heftigen Affekte thut; denn was würde jener wohl thun, wenn er in einem heftigen Affekt oder in einem starken Schmerze wegen Mangels des Nothwendigsten geriethe?[300 b]) Ferner sind manche Affekte und manche Lust in ihrer Art schön und gut und manche Lust ist naturgemäss aufzusuchen; bei anderen findet das Gegentheil statt und wieder andere stehn zwischen diesen beiden, in der Mitte, wie ich früher dargelegt habe, z. B. Vermögen, Gewinn, Ehre, Sieg. Bei alle diesem und dem dazwischen Liegenden wird das Empfinden und Begehren und Lieben nicht als solches getadelt, sondern erst wenn es in irgend einer Weise im Uebermaass geschieht; ebenso auch bei denen, welche über das vernünftige Maass von einem von Natur Schönen und Guten erfasst sind und ihm nachjagen, wie die, welche sich der Ehre wegen mehr, als es sich gehört, ereifern, oder dies der Kinder oder Eltern wegen thun; denn auch diese Dinge gehören zu den Gütern und wer dafür sich anstrengt, wird gelobt. Indess giebt es auch hier ein Uebermaass, wenn z. B. Jemand so wie

Niobe[301]) auch gegen die Götter kämpfen wollte, oder wie Satyros,[302]) welcher in Bezug auf seinen Vater den Beinamen des Vaterliebenden erhielt; denn er ging in seiner Thorheit zu weit. Dagegen findet hierbei aus dem angegebenen Grunde keine Schlechtigkeit statt, denn diese Dinge gehören von Natur zu den um ihrer selbst willen Begehrenswerthen und nur das Uebermaass ist hierbei schlecht und zu vermeiden. Ebenso findet hier auch keine Unmässigkeit statt; denn diese muss man nicht blos fliehen, sondern sie ist auch tadelnswerth. Indess spricht man hier wegen der Aehnlichkeit des Affekts wohl von Unmässigkeit, fügt aber eine nähere Bezeichnung hinzu. So wie man von einem schlechten Arzt oder einem schlechten Schauspieler spricht, obgleich man einen solchen Menschen nicht schlecht überhaupt nennen würde, ebenso verhält es sich hier. Der einzelne Affekt ist keine Schlechtigkeit, sondern nur etwas Aehnliches nnd so erhellt, dass man auch da nur von Unmässigkeit und Mässigkeit sprechen kann, wo es sich um dasselbe handelt, wie bei der Selbstbeherrschung und Zuchtlosigkeit.[303]) Vom Zorn gebraucht man das Wort nur der Aehnlichkeit wegen und man macht daher auch den Zusatz: Unmässig im Zorne, oder in dem Streben nach Ehre oder nach Gewinn.

Da Manches von Natur angenehm ist und zwar entweder schlechthin oder in Bezug auf einzelne Arten der Thiere und Menschen, und Anderes nicht, sondern entweder in Folge von Verstümmelungen, oder aus Gewohnheit und Sitte, oder wegen schlechter Naturanlage angenehm ist, so kann man auch hier ziemlich ähnliche feste Gemüthsrichtungen bemerken. Ich meine jene thierische Wildheit, wie bei der Frau, welche den Schwangeren den Leib aufgeschnitten und die Kinder verzehrt haben soll und jene Gewohnheiten einzelner wilder Völkerschaften am schwarzen Meere, welche rohes Fleisch, oder Menschenfleisch verzehren oder die Kinder einander zum Verspeisen borgen; ebenso das, was man von Phaleris[304]) erzählt. Solche thierische Wildheit ist bei Menschen Folge von Krankheit oder Irrsinn, wie bei Jenem, der seine Mutter schlachtete und verzehrte und wie bei jenem Sklaven, welcher die Leber seiner Mitsklaven verzehrte. Mitunter geschieht Aehnliches aus Krankheit oder Angewöhnung,

wie das Ausraufen der Haare und das Kauen an den Nägeln; auch das Verzehren von Kohle und Erde gehört hierher und auch die Männerliebe. Die Einen verfallen in sie durch ihre Natur, die Anderen durch Gewohnheit, z. B. die, welche von Kindheit zu unnatürlicher Wollust missbraucht worden sind. Wo der Grund ein natürlicher ist, spricht Niemand von Unmässigkeit, so nicht bei den Frauen, weil sie bei dem Geschlechtsgenuss sich nicht thätig, sondern leidend verhalten.[305]) Dasselbe gilt für die, welche in Folge von schlechter Gewohnheit sich in solchen krankhaften Zuständen befinden. Solche Zustände fallen nicht unter den Begriff der Schlechtigkeit; und auch die thierische Wildheit nicht. Wenn nun Jemand solche Zustände bemeistert oder sich davon bemeistern lässt, so ist dies nicht Mässigkeit oder Unmässigkeit schlechthin, sondern nur etwas dem Aehnliches, wie man ja auch den, welcher sich in Bezug auf den Zorn in solcher Weise verhält, nicht unmässig nennt. Denn jedes Uebermaass von Unklugheit, Feigheit, Zuchtlosigkeit und Schlechtigkeit ist entweder etwas Thierisches oder Krankhaftes.[306]) So ist Mancher von Natur so furchtsam, dass er vor Allem, auch wenn eine Maus raschelt, erschrickt; dies ist eine Art thierischer Feigheit; ein Anderer fürchtet sich in krankhafter Weise vor den Katzen. Von den Thörigen sind manche von Natur dumm und leben in thierischer Weise nur in ihren Wahrnehmungen, wie manche Stämme der rohen Völker in der Ferne. Andere sind es in Folge von Krankheiten, wie die, welche an der Fallsucht oder am Wahnsinn leiden. Bei diesen Zuständen kömmt es vor, dass man wohl manchmal damit behaftet ist, aber doch nicht von ihnen bemeistert wird; so wenn Phaleris in seiner Begierde nach Verzehrung eines Kindes oder nach widernatürlicher Wollust einhielt. Man kann aber nicht blos damit behaftet sein, sondern auch von ihnen beherrscht werden.[307]) So wie man nun von einer Schlechtigkeit schlechthin bei den Menschen spricht und daneben von einer Schlechtigkeit mit einem Zusatz, z. B. von der thierischen oder krankhaften Schlechtigkeit, ohne sie eine Schlechtigkeit schlechthin zu nennen, so verhält es sich hiernach auch mit der Unmässigkeit; die eine ist die thierische, die andere die

krankhafte und nur diejenige heisst schlechthin so, welche sich auf die menschliche Zuchtlosigkeit bezieht.[308])

Siebentes Kapitel.

Somit ist klar, dass die Unmässigkeit und die Mässigkeit bei denselben Begierden Statt hat, wie die Zuchtlosigkeit und die Selbstbeherrschung und dass, so weit die Unmässigkeit noch Anderes befasst, sie eine andere Art der Unmässigkeit ist, welche nur bildlich und nicht schlechthin so genannt wird. Dass auch die Unmässigkeit im Zorne weniger schlecht ist, als die in den Begierden werden wir nun sehen. Der Zorn pflegt nämlich zwar etwas auf die Vernunft zu hören, aber es auch zu überhören, gleich den übereifrigen Dienern, welche schon hinauslaufen, ehe sie den Auftrag ganz gehört haben und ihn dann mangelhaft ausführen oder wie die Hunde, welche bei dem blossen Geräusch schon bellen, noch ehe sie gesehen, dass es ein Freund ist. Ebenso steigert sich der Zorn wegen der Hitze und Schnelligkeit seines Wesens, indem er wohl hört, aber das Gebot nicht hört, zur Rache. Die Vernunft oder das Vorstellen hat ihm gezeigt, dass Uebermuth oder Geringschätzung vorhanden ist und nun folgert er gleichsam, dass man dagegen sich wahren müsse und geht gleich darauf los; dagegen stürzt sich die Begierde, sobald die Vernunft oder die Wahrnehmung nur sagt, dass etwas angenehm sei, auf den Genuss. Somit folgt der Zorn gewissermaassen der Vernunft, aber die Begierde nicht; sie ist deshalb tadelnswerther, da der im Zorn Unmässige gleichsam von der Vernunft besiegt wird, der in der Begierde Unmässige auch dann und wann nicht von der Vernunft.[309]) Auch will man mehr den natürlichen Begierden Verzeihung angedeihen lassen und von diesen denjenigen mehr, welche allen Menschen gemeinsam sind und so weit, als sie dies sind; und der Zorn und die Heftigkeit sind natürlicher, als die Begierden, welche nach dem Uebermässigen und nicht Nothwendigen verlangen, wie bei dem, der seinen Vater schlug und sich damit verantwortete, „dass auch dieser seinen Vater und letzterer „seinen Vater geschlagen habe,“ wobei er auf seinen

Knaben zeigte und sagte: „Auch dieser wird so mit mir „verfahren, wenn er ein Mann geworden; denn es ist uns angeboren.“ So hiess auch ein Vater einen Sohn, der ihn bis zur Thüre geschleppt hatte, nun aufzuhören, denn auch er habe seinen Vater nur so weit geschleppt.[310]) Ferner sind die Hinterlistigen in grösserem Unrecht; der Zornige ist aber nicht hinterlistig, so wenig wie der Zorn, der sich vielmehr offen zeigt, während die Begierde so ist, wie man von der Aphrodite sagt: „Denn ränkeschmiedend ist die auf Kypris Geborne.“ Auch Homer nennt ihren gestickten Gürtel „einen Anreiz, der selbst „dem Klügsten den Verstand benimmt“. Wenn somit solche Unmässigkeit unrechter und schlechter ist, als die Unmässigkeit im Zorn, so ist jene auch gewissermaassen die Unmässigkeit und Bosheit schlechthin. Auch geht Niemand seinen Lüsten nach, wenn er gekränkt ist, aber jeder der im Zorne handelt, thut es, weil er gekränkt worden ist; der Lüsterne aber nur aus Lust. Wenn nun das, worüber man sich am meisten mit Recht erzürnt, auch das Ungerechtere ist, so gilt das auch für die aus der Begierde entspringende Unmässigkeit; denn im Zorne ist kein Uebermuth.[311]) Somit ist klar, wie die Unmässigkeit in den Begierden schlechter ist, als die Unmässigkeit im Zorne und dass die Mässigkeit und die Unmässigkeit sich auf die Begierden und sinnlichen Lüste beziehe und ich habe nun noch die Unterschiede bei letzteren zu behandeln.

Wie ich im Anfange bemerkt habe, sind die menschlichen Begierden theils natürliche, sowohl nach ihrer Art, als ihrer Stärke, theils thierische in Folge von Verstümmelungen oder Krankheiten. Die Selbstbeherrschung und die Zuchtlosigkeit findet nur bei den ersteren statt und die Thiere heissen deshalb auch weder mässig noch zuchtlos, es sei denn, dass dies nur bildlich geschieht oder insofern eine Gattung der Thiere sich im Ganzen von den anderen durch Uebermuth, Geilheit oder Gefrässigkeit unterscheidet; denn die Thiere haben keine Ueberlegung und keine Vernunft, sondern stehen so ausserhalb der Natur, wie die Wahnsinnigen bei den Menschen. Die thierische Wildheit ist zwar weniger schlecht, als die Bosheit, aber fürchterlicher; sie verdirbt nicht das Beste, wie bei dem Menschen, sondern

sie hat dies gar nicht; es ist ähnlich so, als wenn man das Seelenlose mit dem Beseelten vergleicht und frägt, welches das schlechtere sei? immer ist die Schlechtigkeit bei dem, in welchem kein Anfangendes besteht, unschädlicher und nur die Vernunft ist das Anfangende. Aehnlich verhält es sich bei der Vergleichung der Ungerechtigkeit mit dem ungerechten Menschen; jedes von beiden kann das Schlimmere sein; der schlechte Mensch kann tausendfältig mehr Böses thun, als das Thier.[312])

Achtes Kapitel.

Bei den auf dem Fühlen und Schmecken beruhenden Lüsten und Schmerzen und den hierauf bezüglichen Begierden und Verabscheuungen, mittelst welcher früher die Zuchtlosigkeit und die Selbstbeherrschung definirt worden ist, kann man sich so verhalten, dass man denen unterliegt, bei welchen die meisten Menschen die stärkeren bleiben, oder dass man umgekehrt die besiegt, denen die Meisten unterliegen. Von diesen ist der Eine in der Lust unmässig, der Andere mässig; und der Eine in dem Schmerze weichlich, der Andere aber standhaft. Die Meisten verhalten sich zwischen inne, obgleich sie mehr zu dem Schlechteren neigen. So wie nun von der Lust einige Arten nothwendig sind, andere nicht und jene es nur bis zu einem gewissen Grade sind, aber weder das Zu-Viel noch das Zu-Wenig dabei nothwendig ist, so verhält es sich auch mit den Begierden und dem Schmerze. Wer dem Uebermaass in den Lüsten, oder in übermässiger Weise der Lust nachjagt, ist, insoweit er es mit Vorsatz um ihrer selbst und nicht um eines anderen willen thut, ist zuchtlos. Ein solcher kann keine Reue empfinden und ist deshalb unheilbar, da der, welcher nicht bereut, unheilbar ist. Wer hierbei zu wenig thut, bildet den Gegensatz und zwischen beiden steht der sich selbst Beherrschende. Aehnlich verhält es sich mit dem, welcher die körperlichen Schmerzen nicht aus Schwäche, sondern aus Vorsatz flieht. Von denen, welche unvorsätzlich handeln, thut es der Eine aus Lust, der Andere um dem Schmerz, welcher von der Begierde kommt, zu entgehen.

Jedermann dürfte aber wohl den für schlechter halten, welcher ohne Begierde oder mit schwacher Begierde

etwas Schlechtes thut, als den, welcher in heftiger Begierde handelt und ebenso den für schlechter, welcher ohne Zorn Jemand schlägt, als den, der dies im Zorne thut; denn was würde er erst in der Leidenschaft thun! Deshalb ist auch der Zuchtlose schlechter, als der Unmässige. Von diesen ist der Eine mehr in einer Art weichlich, der Andere aber zuchtlos zu nennen. Den Gegensatz vom Unmässigen bildet nämlich der Mässige und vom Weichlichen der Feste. Die Festigkeit besteht in dem Widerstand-leisten und die Mässigkeit in dem Ueberwinden; das Widerstehen und das Ueberwinden unterscheiden sich aber wie das Nicht-geschlagen-werden von dem Siegen. Deshalb ist auch die Mässigkeit der Festigkeit vorzuziehen. Wer da sich nicht standhaft halten kann, wo die Meisten widerstehen und sich halten, ist weichlich und entnervt, da auch letzteres eine Art Weichlichkeit ist. Wer seinen Mantel schleppt, um sich die Mühe des Aufnehmens zu ersparen und thut als wäre er krank, der hält sich nicht für unglücklich, obgleich er einem solchen ähnelt. Ebenso verhält es sich mit der Mässigkeit und Unmässigkeit. Man wundert sich nicht, wenn Jemand starken und übermässigen Lüsten oder Schmerzen nicht Stand hält, sondern findet es verzeihlich, sofern er sich nur entgegenstemmt, wie der Philoktet des Theodektos,[313]) als er von der Natter gebissen worden, oder wie Kerkyon in des Karnikos[314]) Alope oder wie die, welche sich das Lachen verhalten wollen und zuletzt damit herausplatzen, wie es dem Xenophantus[315]) begegnete; wohl aber wundert man sich, wenn Jemand da, wo die Meisten Stand halten können, sich besiegen lässt und nicht widerstehen kann, ohne dass Krankheit oder ein natürlicher Fehler seines Geschlechts daran schuld ist, wie z. B. den skytischen Königen die Weichlichkeit angeboren ist und das weibliche Geschlecht sich von dem männlichen unterscheidet.[316]) Auch der kindisch Spielende scheint zu dem Zuchtlosen zu gehören; er ist aber nur weichlich. Das Spiel ist, wenngleich es ein Nachlassen ist, eine Erholung; wer aber es darin übertreibt, ist ein kindisch Spielender. Die Unmässigkeit ist bald Uebereilung, bald Schwäche. Die Einen überlegen zwar, aber bleiben in Folge ihrer Leidenschaft nicht bei dem, was sie beschlossen haben;

die Anderen lassen sich von der Leidenschaft ohne Ueberlegung fortreissen. Manche kitzeln sich gleichsam vorher selbst, um nicht gekitzelt zu werden,[317]) und so nehmen sie im Voraus wahr, sehen voraus und halten sich und ihren Verstand im Voraus wach und lassen sich so von der Leidenschaft nicht besiegen, mag es sich um Angenehmes oder Schmerzliches handeln. Am meisten unterliegen die Menschen von raschem und schwarzgalligem Temperament der nicht Maass haltenden Voreiligkeit; die Einen warten nicht die Vernunft ab, weil sie zu schnell und die Anderen, weil sie zu heftig vorgehen, indem beide ihren Einbildungen folgen.

Neuntes Kapitel.

Der Zuchtlose empfindet, wie gesagt, keine Reue, sondern bleibt bei seinem Vorhaben; dagegen sind alle Unmässigen der Reue zugänglich. Deshalb verhält es sich hier nicht so, wie es bei den früheren Zweifelsfällen vorausgesetzt wurde,[318]) sondern jener ist unheilbar und dieser heilbar. Die Schlechtigkeit gleicht solchen Krankheiten, wie der Wassersucht und der Schwindsucht; die Unmässigkeit aber der Fallsucht; jene ist eine fortwährende Unsittlichkeit, aber diese nicht. Ueberhaupt sind die Unmässigkeit und die Schlechtigkeit von ganz verschiedener Art; diese handelt heimlich, jene nicht. Die Besseren von den Unmässigen sind noch die, welche im Affekt handeln gegen die, welche zwar Vernunft haben, aber nicht dabei beharren; sie lassen sich von schwachen Leidenschaften besiegen und haben doch nicht, wie jene, ohne Ueberlegung gehandelt. Der Unmässige gleicht den leicht Berauschten, bei denen wenig Wein und weniger, als bei den Meisten, schon einen Rausch bewirkt. Hieraus erhellt, dass die Unmässigkeit keine Schlechtigkeit ist; aber in welcher Weise nicht? weil jener unvorsätzlich handelt und dieser vorsätzlich; in dem Handeln sind aber beide einander ähnlich, wie Demodokos gegen die Milesier sagte: „Die Milesier sind zwar keine Thoren, „aber sie handeln wie Thoren." So sind auch die Unmässigen nicht ungerecht, aber sie handeln ungerecht. Wenn nun der Eine ohne Ueberzeugung[319]) dem Ueber-

maasse der sinnlichen Lüste gegen die rechte Vernunft nachgeht, der Andere aber aus Ueberzeugung ihnen so nachgeht, so ist jener leicht eines Besseren zu belehren, aber dieser nicht. Denn die Tngend erhält das Anfangende unversehrt, das Laster aber verdirbt es und bei dem Handeln ist der Beweggrund das Anfangende, wie in der Mathematik es die Axiome sind. Deshalb ist dieses Anfangende weder dort noch hier zu lehren, sondern es ist eine natürliche oder durch Gewöhnung erworbene Tugend, dass man über das Anfangende die richtigen Ansichten hege.[320]) Ein solcher beherrscht sich selbst und sein Gegentheil ist der Zuchtlose. Mancher kommt aber durch die Leidenschaft ausser sich und handelt gegen die rechte Vernunft, indem ihn die Leidenschaft so weit überwältigt, dass er nicht der rechten Vernunft folgt, aber doch nicht so weit, dass er aus Ueberzeugung glaubt, dergleichen Lüsten rastlos nachjagen zu müssen. Dies ist der Unmässige, welcher besser als der Zuchtlose und nicht durchaus schlecht ist; denn er bewahrt das Beste, d. h. das Anfangende; sein Gegentheil ist der, welcher fest bleibt und durch die Leidenschaft sich nicht hinreissen lässt. Hiernach ist es klar, dass dies eine gute und jenes eine schlechte Gemüthsrichtung ist.

Zehntes Kapitel.

Bei den früheren Zweifeln wurde auch gefragt,[321]) ob derjenige der Mässige sei, welcher jedem beliebigen Grunde und jedem beliebigen Vorsatze treu bleibt, oder nur der, welcher dem rechten treu bleibt und ob derjenige der Unmässige sei, welcher irgend einem Grunde oder Vorsatz nicht treu bleibt, oder nur der, welcher einem falschen Grunde und einem unrechten Vorsatze treu bleibt?

Oder sollte der Eine nicht vielmehr nur nebenbei irgend einem beliebigen Vorsatze, an sich aber dem rechten Grunde und dem rechten Vorsatze treu und der Andere nicht treu bleiben? Sofern nämlich Jemand dieses hier wegen jenes dort wählt und erstrebt, so erstrebt und wählt er jenes um seiner selbst willen, dieses aber nur nebenbei. Das „um seiner selbst willen“ nenne ich das

„schlechthin“; so kann der Eine bei einer beliebigen Ansicht verharren und der Andere nicht verharren; aber schlechthin geschieht dies nur bei der wahren Ansicht.[322]) Manche beharren auch eigensinnig auf ihrer Meinung und heissen hartnäckig, z. B. die Schwergläubigen und die, welche sich nicht leicht eines Besseren belehren lassen. Sie haben Etwas von dem Mässigen, wie der Verschwender Etwas von dem Freigebigen und der Tollkühne Etwas von dem Muthigen hat; indess unterscheiden sie sich doch auch in vielen Stücken. Der Eine, der Mässige ändert aus Leidenschaft oder Begierde seine Ansicht nicht, obgleich er unter Umständen leicht sich belehren lässt; der Andere aber hält nicht aus Vernunftgründen an seiner Ansicht fest, wenn die Begierde ihn erfasst und er wird vielfach von den Lüsten getrieben. Starrsinnig sind die Eigensinnigen die Unwissenden und die Ungebildeten; die Eigensinnigen aus Lust oder aus Schmerz; denn sie freuen sich ihres Sieges, wenn sie sich nicht überzeugen lassen und sind betrübt, wenn ihre Ansicht, wie ein Volksbeschluss, für ungültig erklärt wird. Sie gleichen deshalb mehr dem Unmässigen, als dem Mässigen. Manche geben indess nicht aus Unmässigkeit ihre Meinung auf, wie Neoptolemos in dem Philoktet des Sophokles; er that es zwar aus Lust, indess aus einer zu billigenden Lust; denn die Wahrheit zu sagen galt ihm als gut und schön und er liess sich nur von Odysseus zur Lüge verleiten.[323]) Ueberhaupt ist nicht jeder, der aus Lust etwas thut, zuchtlos, oder schlecht, oder unmässig, sondern nur, wenn er es aus einer schlechten Lust thut.

Elftes Kapitel.

Es giebt auch Menschen, die weniger, als recht ist, der körperlichen Lust zuneigen und deshalb als solche nicht bei dem Vernünftigen beharren; zwischen solchen Menschen und den Unmässigen ist der Mässige der Mittlere; denn der Unmässige beharrt nicht bei dem Vernünftigen, weil er der Lust zu viel sich zuneigt und jener, weil er es zu wenig thut, während der Mässige standhaft bleibt und sich durch keins von beiden wankend machen lässt. Da nun die Mässigkeit gut ist, so

müssen jene beiden entgegengesetzten Gemüthsrichtungen schlecht sein und sie erscheinen auch so.[324]) Indess tritt der eine Gegensatz nur bei Wenigen und selten hervor, und deshalb scheint nur die Unmässigkeit das Gegentheil der Mässigkeit zu sein, wie die Zuchtlosigkeit das der Selbstherrschung. Ueberhaupt bildet sich der Sprachgebrauch oft nach der Aehnlichkeit und so ist es auch mit der Mässigkeit des sich selbst Beherrschenden der Fall; denn der Mässige sowohl, wie der sich selbst Beherrschende handeln nicht aus sinnlicher Lust gegen die Vernunft; aber der eine hat schlechte Begierden, der andere nicht und der eine erfreut sich nicht an dem Unvernünftigen, der andere erfreut sich wohl daran, aber lässt sich doch nicht dazu fortreissen. Aehnlich verhält es sich mit dem Unmässigen und dem Zuchtlosen, trotz ihres Unterschieds. Beide jagen den sinnlichen Vergnügungen nach, aber der Eine meint es zu sollen, der Andere meint dies nicht.[325]) Indess kann derselbe Mensch nicht zugleich klug und unmässig sein, denn ich habe gezeigt, dass der Kluge auch ein von Charakter guter Mensch ist. Auch ist man nicht blos durch das Wissen klug, sondern auch dadurch, dass man darnach handelt und dies thut der Unmässige nicht. Dagegen kann der Geschickte sehr wohl unmässig sein und deshalb gelten auch mitunter unmässige Menschen als klug; denn die Geschicklichkeit unterscheidet sich von der Klugheit in der bei den früheren Erörterungen[326]) angegebenen Weise; beide stehen zwar dem Begriffe nach einander ziemlich nahe, aber ihr Unterschied liegt in dem Vorsatze; der Unmässige handelt nicht mit Wissen und Einsicht, sondern wie im Schlafe und in der Trunkenheit. Er handelt zwar freiwillig (denn in gewisser Weise weiss er was er thut und weshalb), aber schlecht ist er nicht; denn seine Vorsätze sind gut und er ist daher nur ein halber Schlechter. Auch ist er kein Ungerechter, da er Anderen nicht nachstellt. Ein Theil der Unmässigen beharrt nicht bei dem, was sie überlegt haben und ein Theil ist schwarzgallig und überlegt überhaupt nicht. Der Unmässige gleicht einer Stadt, welche alles Nöthige beschliesst und gute Gesetze hat, aber sie nicht anwendet; wie Anaxandrides[327]) spottend sagt:

„Die Stadt beschloss, aber kümmert sich nicht um
„die beschlossenen Gesetze.“

Der Schlechte dagegen gleicht einer Stadt, die zwar die Gesetze anwendet, aber Gesetze, die schlecht sind. Die Unmässigkeit und die Mässigkeit gehen über das Verhalten der meisten Menschen hinaus; diese beharrt mehr und jene weniger als die meisten vermögen. Leichter zu heilen ist die Unmässigkeit der Schwarzgalligen, als die Unmässigkeit derer, welche zwar überlegen, aber bei ihrem Entschluss nicht verharren und ebenso ist die Unmässigkeit, welche aus Verwöhnung entstanden ist, besser zu heilen, als die, welche eine natürliche Anlage ist; denn die Gewohnheit lässt sich leichter als die Natur verändern. Auch die Gewohnheit ist deshalb schwer zu ändern, weil sie zur anderen Natur wird, wie schon Euenos [328]) sagt:

„Lange Jahre behaupte ich, o Freund! muss währen die Uebung,
„Um zur andern Natur am Ende zu werden dem Menschen.“

Hiermit ist dargelegt worden, was die Mässigkeit, die Unmässigkeit, die Festigkeit und die Weichlichkeit sind und wie diese Gemüthsrichtungen sich zu einander verhalten. [328 b])

Zwölftes Kapitel. [329])

Wer über die Staatskunst philosophirt, hat auch die Lust und den Schmerz in Betracht zu ziehen; denn er stellt das höchste Ziel auf, in Hinblick auf welches jedes Einzelne schlechthin als gut oder schlecht gilt. Diese Untersuchung ist aber auch deshalb nothwendig, weil ich die Charakter-Tugend und Schlechtigkeit auf den Schmerz und die Lust bezogen habe und weil die Glückseligkeit nach einer ziemlich allgemeinen Ansicht mit Lust verbunden ist, weshalb auch der Selige (μακαριος) seinen Namen von der Freude (χαιρειν) erhalten hat. [330]) Manche halten keine Lust für ein Gutes, weder an sich, noch beziehungsweise, weil das Gute und die Lust nach ihnen nicht dasselbe ist. Andere halten einige Arten der Lust für ein Gutes, aber die Meisten für schlecht und eine dritte

Ansicht rechnet zwar alle Arten der Lust zu dem Guten, aber die Lust kann nach ihnen nicht als das höchste Gute gelten. Die Lust soll deshalb überhaupt kein Gut sein, weil jede Lust ein gefühltes Werden oder Uebergehen in den natürlichen Zustand sei und alles Werden keine Verwandtschaft mit dem Vollendeten habe, wie z. B. das Häuserbauen noch kein Haus sei.[331] Auch wird geltend gemacht, dass der sich selbst Beherrschende die Lust fliehe und dass auch der Kluge nur das Schmerzlose, aber nicht das Angenehme erstrebe. Auch seien die Lüste ein Hinderniss für das kluge Verhalten und zwar um so mehr, je stärker die Lust sei, wie z. B. die geschlechtliche Lust, bei welcher Niemand etwas bedenken könne. Auch gebe es für die Lust keine Kunst, während doch alles Gute das Werk einer Kunst sei. Auch verfolgten die Kinder und die Thiere die Lust. Für die andere Ansicht, wonach nur nicht alle Lust gut sei, wird angeführt, dass es auch eine unsittliche und allgemein getadelte Lust gebe und dass manche Lust Schaden bringe; denn manche Arten derselben hätten Krankheiten zur Folge. Endlich solle die Lust deshalb nicht das höchste Gut sein, weil sie nichts Vollendetes, sondern ein Werdendes sei. Dies ohngefähr sind die hierüber aufgestellten Ansichten.

Dreizehntes Kapitel.

Dass indess aus dem Angeführten sich nicht ergiebt, dass die Lust kein Gut und nicht das Beste sei, erhellt aus Folgendem. Zunächst ist das Gute ein Zweifaches (denn manches ist es schlechthin, manches nur für Jemand); und deshalb wird es sich mit den Naturen und Zuständen auch so verhalten, ja auch mit den Bewegungen und dem Werden; selbst die derselben, welche für schlecht gehalten werden, sind mitunter unbedingt schlecht, aber nicht für diesen Menschen, vielmehr verlangt er darnach; manche davon verlangt auch dieser nicht unbedingt, sondern nur zu Zeiten oder nur auf kurze Zeit; manche derselben sind auch keine Lustgefühle, sondern scheinen nur so, wie da, wo etwas wegen eines Schmerzes oder wegen einer Heilung geschieht, wie bei den Kranken.[332]

Da ferner das Gute entweder eine Thätigkeit, oder ein Zustand ist, so ist das, was den natürlichen Zustand herstellt, nur nebenbei angenehm. Die Thätigkeit zeigt sich bei jenem Begehren, wo in dem Zustande oder in der Natur etwas fehlt. Aber es giebt auch eine Lust, ohne dass ein Schmerz oder ein Begehren vorhergeht; z. B. bei der wissenschaftlichen Thätigkeit, wo in der Natur kein Mangel besteht. Ein Beweis für Obiges ist, dass derselbe Gegenstand für die angefüllte Natur nicht ebenso als angenehm gilt, wie für die Natur in ihrem richtigen Zustande. In letzterem Falle gewährt das schlechthin Angenehme Lust; bei angefüllter Natur aber auch das Entgegengesetzte; so gewährt da auch das Scharfe und Bittere Lust, obgleich beides weder von Natur, noch schlechthin angenehm ist. Dasselbe gilt auch für die Lust selbst, denn die Arten der Lust verhalten sich zu einander, wie die, die Lust erweckenden Gegenstände zu einander.[333])

Ferner ist es nicht nothwendig, dass es Etwas gebe, was besser ist, als die Lust, wie dies Einige von dem Ziel gegenüber dem Werden annehmen, denn nicht alle Lust ist ein Werden oder mit einem Werden verbunden, sondern manche ist auch eine Thätigkeit und selbst ein Ziel; auch wird die Lust nicht bei dem Werden, sondern bei dem Gebrauche empfunden; auch ist das Ziel nicht bei jeder Lust etwas anderes als diese, sondern dies gilt nur von den Arten der Lust, welche zur Befriedigung der natürlichen Bedürfnisse führen.[334]) Deshalb ist es auch nicht richtig, wenn die Lust als ein gefühltes Werden definirt wird; sie ist vielmehr die Verwirklichung eines naturgemässen Zustandes und zwar nicht eine gefühlte, sondern eine unbehinderte Verwirklichung.[335]) Die Lust scheint Manchem ein Werden zu sein, weil sie das vornehmste Gut sei, und sie die Thätigkeit für ein Werden halten; allein dem ist nicht so.[336]) Wenn ferner einzelne Arten der Lust für schlecht erklärt werden, weil sie krank machen, so könnte man auch das der Gesundheit Zuträgliche für schlecht erklären, weil es den Gelderdienst hindert. Aus diesem Grunde wären beide schlecht; allein wegen dieser Folge sind sie nicht schlecht, denn auch die wissenschaftliche Thätigkeit ist mitunter der Gesundheit nachtheilig; vielmehr wird weder

die Klugheit noch irgend eine Richtung durch die aus demselben hervorgehende Lust behindert, sondern dies geschieht nur durch andere Lust; die Lust, welche aus dem Forschen und Lernen hervorgeht, dient vielmehr zur Steigerung des Forschens und Lernens. Dagegen ist es richtig, dass keine Lust das Werk einer Kunst sei, denn eine Kunst giebt es auch für ein anderes Wirkliche nicht, sondern nur für die Vermögen; doch scheint die Salbenkunst und die Kochkunst es auch mit der Lust zu thun haben.[337]) Was weiter den Einwand betrifft, dass der sich selbst Beherrschende die Lust fliehen und der Kluge nur nach dem schmerzlosen Leben verlange und dass die Kinder und Thiere der Lust nachjagen, so erledigen sich diese Einwürfe durch einen Grund; denn nachdem ich dargelegt, welche Lust schlechthin gut ist und wie nicht jede Lust gut ist, so erhellt, dass die Thiere und Kinder diese letztere verfolgen und wie der Kluge die Schmerzlosigkeit bei diesen erstrebt, nämlich rücksichtlich der mit Begierde und Schmerz verknüpften Lust, und der körperlichen Lust (denn diese ist von solcher Art) und des Uebermaasses solcher Lust, in Bezug auf welche der Zuchtlose als zuchtlos gilt. Deshalb flieht der sich selbst Beherrschende diese Arten der Lust, da es auch noch mancherlei andere Lust für ihn giebt.[338])

Vierzehntes Kapitel.

Dass weiter der Schmerz ein Uebel und zu fliehen sei, wird eingeräumt; denn der Schmerz ist entweder schlechthin ein Uebel oder er ist es, weil er in irgend einer Weise hemmend ist. Nun ist das Gegentheil von dem zu Fliehenden als solchen und vom Uebel das Gute, folglich muss die Lust ein Gut sein. Speusipp suchte zwar dem damit auszuweichen, dass der Gegensatz hier nur der des Grösseren zu dem Kleineren und Gleichen sei; indess trifft dies nicht zu, denn er würde nicht sagen können, welches Uebel wohl die Lust sein sollte.[339]) Auch hindert nichts, dass nicht eine Lust das höchste Gut sei; wenn auch einige Arten der Lust schlecht sind, da ja auch manches Wissen zu dem Schlechten gehört. Indem es für jede Neigung und Richtung eine unbehin-

derte Thätigkeit giebt, so muss nothwendig entwe
Thätigkeit bei allen Neigungen Glückseligkeit sein, o
Thätigkeit bei einer derselben, soweit sie unbehind
das Wünschenswertheste sein und dies ist die
Deshalb dürfte eine gewisse Lust das höchste G
wenn auch viele Aren der Lust möglicher Weise t
werth sein sollten. [340]) Deshalb wird das glüc
Leben allgemein für angenehm gehalten und di
wird mit Recht in die Glückseligkeit befasst, da
Thätigkeit vollkommen ist, wenn sie behindert i
die Glückseligkeit etwas Vollkommenes ist. Desh
darf der Glückselige sowohl der leiblichen Güter,
äusseren und des Glücks, damit er hierbei nicht g
werde. Wenn man sagt, dass der auf dem Ra
folterte oder der in grosse Unglücksfälle Gerathen
lich sei, sofern er gut sei, so spricht man entwe
sichtlich oder unabsichtlich einen nichtigen Sa
Manche meinen, dass wenn zur Glückseligkeit a
Glück gehören solle, dann beide zu demselben
allein dem ist nicht so, da das Uebermaass des
hinderlich wird und wohl gar nicht mehr Glück
werden kann; denn durch seine Beziehung auf die
seligkeit erhält es seine Begrenzung. [341]) Auch d
Thiere und Menschen der Lust nachgehen, ist ein
dass sie in einer Weise das höchste Gut ist,

„denn die Stimme, welche von vielen Völk
schallt, kann nicht ganz zu Grunde gehen.“ [3

Denn wenn auch nicht eine bestimmte Natur o
bestimmter Zustand der beste ist oder so erschei
Alle derselben Lust nachgehen, so gehen sie d
der Lust nach. Vielleicht gehen sie auch nicht d
die sie meinen oder sagen, sondern Alle derselbe
Alles hat von Natur etwas Göttliches. [342]) Indes
die fleischlichen Lüste diesen Namen vor allen
weil die Meisten sich ihnen hingeben und Alle
selben Theil nehmen; indem sie so allein allbekan
hält man sie auch allein für die Lust. Auch ist
dass wenn die Lust und die Thätigkeit kein Gu
der Glückselige nicht angenehm leben würde. De
halb würde er sonst nach ihr verlangen, wenn
Gut wäre und er auch mit Schmerzen glücklic
könnte? Denn wenn die Lust kein Gut ist, so i

der Schmerz kein Uebel und kein Gut; aber weshalb flieht er dann denselben? Auch das Leben des sittlichen Menschen wäre nicht angenehm, wenn seine Thätigkeit es nicht wäre.

Es bleibt nun bei der sinnlichen Lust noch eine Erwägung denen gegenüber, welche sagen, dass einige Arten der Lust, z. B. die schönen, aufzusuchen seien, aber nicht die sinnliche und jene Arten der Lust, in denen der Zuchtlose sich bewege. Weshalb wären aber dann die entgegengesetzten Schmerzen schlecht, da auch dem Schlechten das Gute entgegengesetzt ist? Oder sind die nothwendigen Befriedigungen in der Weise gut, nach welcher alles, was nicht schlecht ist, gut ist? Oder wie weit sind sie gut? Bei den Neigungen und Bewegungen, wo kein Uebermaass im Guten möglich ist, giebt es auch keins in der Lust, und nur da, wo ein solches Uebermaass eintreten kann, findet es auch bei der Lust statt. Bei den körperlichen Gütern giebt es nun ein Uebermaass und durch das Verfolgen desselben, aber nicht des Nothwendigen, wird man schlecht. Alle Menschen erfreuen sich wohl an den Speisen, an den Weinen, an den geschlechtlichen Genüssen; aber nicht alle so, wie es sich gehört. Umgekehrt ist es mit dem Schmerze; man flieht nicht blos das Uebermaass, sondern jedweden Schmerz überhaupt, denn der Schmerz bildet nicht den Gegensatz zum Uebermaass der Lust, ausgenommen für den, welcher diesem Uebermaasse nachgeht.[343])

Fünfzehntes Kapitel.

Indess muss man nicht blos das Wahre sagen, sondern auch die Ursache der Unwahrheit darlegen; denn dies steigert die Glaubwürdigkeit, da, wenn dargelegt wird, weshalb das Unwahre als wahr erscheint, das Vertrauen auf das Wahre steigt. Deshalb habe ich noch den Grund anzugeben, weshalb die sinnliche Lust begehrenswerther erscheint, als sie in Wahrheit ist. Erstlich wohl deshalb, weil sie den Schmerz vertreibt. Ferner strebt man wegen des Uebermaasses von Schmerzen auch nach dem Uebermaass von Lust, und hauptsächlich nach dem der sinnlichen Lust, gleichsam als wäre es eine

Arznei für jene. Diese Arzneien werden aber stark, weil sie neben ihrem Gegentheil hier auftreten und deshalb sucht man sie auf.[344]) Aus diesen zwei Gründen scheint, wie gesagt, die sinnliche Lust nichts Gutes; einmal besteht sie oft in Handlungen einer schlechten Natur, sei dieselbe ursprünglich schon schlecht, wie bei den Thieren oder durch Gewohnheit schlecht geworden, wie bei schlechten Menschen; sodann setzt die sinnliche Lust, so weit sie als Arznei dienen soll, einen Mangel voraus, während doch das Haben besser ist, als das Werden; so weit aber die sinnliche Lust sich mit Vollendetem verbindet, ist sie nur beziehungsweise ein Gutes.[345]) Auch wird die sinnliche Lust wegen ihrer Stärke von denen aufgesucht, die sich an anderer Lust nicht erfreuen können; diese bereiten sich selbst eine Art Durst danach. Soweit also die sinnliche Lust unschädlich ist, ist sie nicht zu tadeln; wenn man aber schädliche Lust dieser Art verfolgt, so ist dies schlecht; denn dann hat man nichts Anderes, an dem man sich erfreut und ein Zustand, der weder Lust noch Schmerz enthält, ist für Viele ihrer Natur nach peinlich; denn die lebendigen Wesen leiden immer, wie die Lehren der Naturkundigen bezeugen; denn nach ihnen sei das Sehen und das Hören immer schmerzlich, man solle nur daran gewöhnt sein.[346]) Ebenso verhält man sich in der Jugend wegen des Wachsens wie ein Betrunkener und die Jugend ist süss; dagegen bedürfen die von Natur schwarzgalligen Menschen immer der Arznei, da ihr Körper wegen solcher Mischung der Säfte fortwährend gereizt ist und sie immer in einem heftigen Begehren sich befinden. Nun vertreibt die Lust den Schmerz, mag sie die entgegengesetzte oder sonst eine sein, wenn sie nur stark ist und deshalb werden die Menschen zuchtlos und schlecht. Dagegen hat die von Schmerz freie Brust kein Uebermaass; sie gehört zu dem von Natur Angenehmen und ist es nicht blos beziehungsweise. Unter der nur beziehungsweise geltenden Lust meine ich die, welche als Arznei wirkt, denn diese erscheint nur deshalb angenehm, weil sie unter Mithülfe der gesunden Theile etwas bewirkt, und von Natur das angenehm ist, was ein Handeln dieser Natur bewirkt.[347]) Indess ist kein Gegenstand immer gleich angenehm, weil unsere Natur nicht einfach ist, sondern Eines und An-

deres enthält, wonach sie vergänglich ist. Wenn deshalb das eine handelt, so ist dies der anderen Natur zuwider; wenn aber beide Theile im Gleichgewicht bleiben, so erscheint die Handlung weder schmerzlich noch angenehm.[347 b]) Wäre aber die Natur eines Wesens einfach, so würde dieselbe Handlung immer die grösste Lust gewähren. Deshalb erfreut sich Gott immer einer einzigen und einfachen Lust.[348]) Denn nicht blos die Bewegung enthält eine Thätigkeit, sondern auch die Nicht-Bewegung und die Lust in der Ruhe ist grösser als die in der Bewegung.[348 b]) Dass, wie der Dichter sagt, der Wechsel das Angenehmste von aller Lust sei, beruht auf einer gewissen Schlechtigkeit. Wie ein veränderlicher Mensch ein schlechter ist, so gilt dies auch von einer Natur, welche des Wechsels bedarf; denn sie ist weder einfach noch gut.

Somit habe ich über die Mässigkeit und Unmässigkeit und über die Lust und den Schmerz verhandelt und gezeigt, was ein jedes ist und wie das Gute und das Schlechte an ihnen sich verhält. Ich habe nun noch über die Freundschaft zu sprechen.[349])

Achtes Buch.[350])

Erstes Kapitel.

Nach dem Voraufgegangenen dürfte nun über die Freundschaft zu verhandeln sein; denn sie ist entweder eine Tugend oder doch mit Tugend verbunden und daneben das Nothwendigste zum Leben; denn Niemand wird ein Leben ohne Freunde mögen, wenn er auch alles übrige Gute besässe. Selbst die Reichen und die Inhaber der Macht und Herrschaft bedürfen, und zwar diese am meisten, der Freunde; denn wozu wäre ein solcher Ueberfluss nützlich, wenn das Wohlthun fehlte, das sich am meisten und am lobenswerthesten den Freunden zuwendet; und wie sollte solcher Ueberfluss ohne Freunde bewahrt und geschützt werden können? Je grösser er ist, desto unsicherer wird er. Ebenso hält man in der Armuth und bei sonstigem Unglück die Freunde für die einzige Zuflucht. Die Freundschaft schützt die Jugend vor Fehlern und dem Alter gewährt sie die Pflege und tritt für es ein, wo wegen Schwäche dessen Handeln unzureichend bleibt. Denen, die in der Blüthe des Lebens stehen, hilft sie zu schönen Handlungen.

„Wo Zweie mit einander wandeln [351]) —“

da sind sie stärker im Denken und Handeln. Von Natur wohnt dem Erzeuger die Freundschaft zu dem Erzeugten ein und dem Erzeugten zu dem Erzeuger; und zwar nicht blos bei den Menschen, sondern auch bei den Vögeln und bei den meisten Thieren, und bei denen, die, gleichen Stammes, gemeinsam leben. Am meisten gilt dies aber für die Menschen und deshalb lobt man den Menschenfreund. Auch bei Reisen in die Ferne kann man sehen, wie jeder Mensch dem Menschen verwandt und freund

ist. Selbst die Staaten werden durch Freundschaft zusammengehalten und die Gesetzgeber sorgen mehr für sie, als für die Gerechtigkeit; denn die gleiche Denkweise hat mit der Freundschaft Aehnlichkeit. An dieser ist dem Gesetzgeber am meisten gelegen und er vertreibt vor allem den Aufstand als einen Feind. Unter Freunden bedarf es keiner Gerechtigkeit; wohl aber brauchen die Gerechten auch die Freundschaft; ja das Hauptsächlichste unter den Gerechten scheint die freundliche Gesinnung zu sein. Die Freundschaft ist indess nicht blos nothwendig, sondern auch schön; denn wer seine Freunde liebt, wird gelobt; der Besitz vieler Freunde gilt als schön und Manche meinen, dass unter guten Menschen auch immer Freundschaft bestehe. [352])

Zweites Kapitel.

Es herrscht indess viel Streit in Bezug auf die Freundschaft. Manche haben sie zu einer Art Gleichheit und die Freunde zu Gleichen gemacht; daher kommen die Redensarten: Gleich und gleich gesellt sich gern, und: Eine Krähe hackt der anderen die Augen nicht aus und dergleichen mehr. Dagegen sagen Andere, dass die Freunde immer gleich den Töpfern sich zu einander verhielten.[353]) Man geht hier in der Untersuchung auch höher hinauf und in das Gebiet der Natur; so sagt Euripides, dass die vertrocknete Erde den Regen liebe und dass der ehrwürdige Himmel, wenn er mit Regen erfüllt sei, in Liebe zur Erde herniedersinke und Heraklit sagt, dass das Entgegengesetzte nützlich und dass aus dem Unterschiedenen die schönste Uebereinstimmung und Alles auf dem Wege des Streites werde. Dem entgegen meinen Andere mit Empedokles, dass das Gleiche nach dem Gleichen verlange. Ich lasse indess diese Streitpunkte, so weit sie auf Naturvorgänge sich beziehen, bei Seite (da diese kein eigentlicher Gegenstand für die gegenwärtige Untersuchung sind); dagegen will ich das, was den Menschen und die Sitte und die Affekte betrifft, in Betracht ziehen; insbesondere, ob die Freundschaft unter allen Menschen möglich ist, oder ob schlechte Menschen keine Freunde werden können und ob es nur eine Art der Freundschaft

giebt oder mehrere. Wenn man nur eine Art annimmt, weil die Freundschaft des Mehr und Weniger fähig sei, so verlässt man sich da auf ein unzureichendes Merkmal, denn das Mehr und Weniger kann auch das der Art nach Verschiedene an sich haben.[354]) Hierüber habe ich schon früher mich ausgesprochen.[355])

Man dürfte hier bald ins Klare kommen, wenn man erkannt hat, was eigentlich das ist, was geliebt wird; denn man liebt nicht alles, sondern nur das Liebenswerthe und dies scheint das Gute, das Angenehme und das Nützliche zu sein.[356]) Da nun das Nützliche wohl das ist, aus dem das Gute oder die Lust entsteht, so wird das Liebenswerthe aus dem Guten und dem Angenehmen als Zielen bestehen. Indess frägt es sich, ob der Einzelne das Gute an sich, oder das für ihn Gute liebt, da beides nicht immer zusammentrifft und ähnlich verhält es sich mit dem Angenehmen. Jeder scheint nun das für ihn Gute zu lieben, so dass zwar schlechthin das Gute liebenswerth ist, aber für den Einzelnen nur das für ihn Gute. Nun liebt aber Jeder nicht das, was für ihn das Gute ist, sondern das, was ihm so erscheint; indess wird dies keinen Unterschied machen, vielmehr wird das Liebenswerthe sich immer nach der Erscheinung bestimmen. Somit sind es drei Bestimmungen,[357]) die man liebt; indess wird die Neigung zu dem Leblosen nicht Freundschaft genannt; denn das Leblose erwidert die Zuneigung nicht und man will nicht das Gute für es; denn es wäre lächerlich, dem Weine Gutes thun zu wollen; höchstens will man ihn erhalten, um ihn für sich selbst zu haben, während man dem Freunde das Gute seinetwegen zuwenden soll. Wer so das Gute will, heisst wohlwollend, insofern von der anderen Seite dies nicht der Fall ist; denn wo das Wohlwollen auf beiden Seiten besteht, ist Freundschaft vorhanden. Dürfte indess nicht noch hinzuzufügen sein, dass dies Wohlwollen beiden bekannt sein müsse? Denn Viele sind auch wohlwollend gegen Personen, die sie nicht gesehen haben und von denen sie nur voraussetzen, dass sie gut oder nützlich seien. Dies bleibt selbst dann Wohlwollen, wenn auch einer von diesen dasselbe Gefühl für den anderen hätte; sie sind dann zwar beide wohlwollend zu einander, aber Freunde kann man die nicht nennen, denen ihre Ge-

sinnung zu einander unbekannt ist. Es ist also nöthig, dass die Freunde wissen, dass sie einander wohlwollen und das Gute sich zuwenden wollen und zwar um eine der erwähnten Bestimmungen willen.[358])

Drittes Kapitel.

Hier ist also ein Unterschied der Art nach vorhanden und deshalb wird auch die Liebe von der Freundschaft sich unterscheiden; und es bestehen bei der Freundschaft drei Arten, entsprechend den drei Arten des Liebenswerthen und bei keiner darf die Gegenliebe verborgen bleiben;[359]) die einander Liebenden wollen das Gute für einander in dem Punkte, weshalb sie sich lieben. So lieben die, welche des Nutzens wegen sich lieben, einander nicht an sich, sondern nur, weil ihnen daraus gegenseitig etwas Gutes erwächst. Das Gleiche gilt bei der auf der Lust beruhenden Liebe; es wird dabei der Witzige nicht wegen seines Wesens an sich geliebt, sondern weil er dem Anderen angenehm ist. Bei der auf dem Nutzen beruhenden Liebe liebt man nur um des eigenen Gutes willen und bei der auf der Lust beruhenden, wegen der eigenen Lust; man liebt den Anderen nicht um seiner selbst willen, sondern weil er uns nützlich oder angenehm ist. Diese Freundschaften sind es also nur beziehungsweise; der Freund wird nicht wegen seiner selbst, so wie er ist, geliebt, sondern weil er etwas Gutes oder Angenehmes gewährt. Dergleichen Freundschaften lösen sich leicht auf, da sie nicht sich gleich bleiben; so wie die Personen einander nicht mehr angenehm oder nützlich sind, hören sie auf sich zu lieben; und das Nützliche beharrt nicht, sondern ist zu verschiedenen Zeiten verschieden. So wie also das, weshalb sie sich lieben, verschwindet, verschwindet auch die Freundschaft, da sie nur eine Freundschaft für jenes war. Am häufigsten kommt diese Art von Freundschaft bei älteren Personen vor (denn diese streben weniger nach dem Angenehmen, als nach dem Nützlichen); bei Personen in der Blüthe der Jahre und bei der Jugend zeigen sich solche Freundschaften nur dann, wenn diese Personen es auf ihren Nutzen abgesehen haben. Dergleichen Freunde leben auch wenig mit einander; denn oft sind

sie einander nicht angenehm und sie bedürfen solchen Umgang nicht, wenn sie keinen Nutzen davon haben; nur so weit als sich die Hoffnung auf ein Gut daran knüpft, sind sie einander angenehm. Zu dieser Art von Freundschaft rechnet man auch die Gastfreundschaft; dagegen beruht die Freundschaft der Jugend auf der Lust; denn die Jugend lebt ihren Leidenschaften und das Angenehme und Gegenwärtige ist ihr Hauptziel. Mit den Jahren wird aber auch das Angenehme ein anderes; deshalb werden in der Jugend die Freundschaften schnell geschlossen und wieder aufgelöst; mit dem Angenehmen ändert sich auch die Freundschaft und bei solchem Angenehmen tritt der Wechsel schnell ein. Die Jugend ist auch verliebter Natur, da in dieser Liebe die Leidenschaft und die Lust überwiegt; deshalb erlischt eine solche Liebe so schnell wie sie entsteht; oft tritt innerhalb eines Tages dieser Wechsel ein. Bei solcher Liebe will man den ganzen Tag beisammen sein und mit einander leben; denn die Freundschaft gestaltet sich bei der Jugend in dieser Weise.[360])

Viertes Kapitel.

Vollkommen ist die Freundschaft zwischen Menschen die gut und in Tugend einander gleich sind. Solche verlangen in gleicher Weise für einander nach dem Guten, weil sie gut sind und sie sind gut an sich. Am grössten ist die Freundschaft, wenn man für den Freund das Gute um des Freundes willen erstrebt; dann sind sie Freunde um ihrer selbst willen und nicht blos in Bezug auf Anderes. Solche Freundschaft währt so lange als die Freunde gut bleiben und die Tugend ist dauerhaft. Jeder ist dabei schlechthin gut, auch in Bezug auf den Freund; denn die guten Menschen sind schlechthin gut und auch den Anderen nützlich. Ebenso sind sie angenehm, denn die guten Menschen sind an sich angenehm und auch für einander; denn Jedem ist sein gewohntes Handeln und was damit verwandt, angenehm und das Handeln der guten Menschen ist sich gleich oder ähnlich. Eine solche Freundschaft ist offenbar dauerhaft; denn bei ihr stimmt Alles, was die Freunde sein und haben sollen, zusammen.

Denn jede Freundschaft beruht auf einem Gut oder einer Lust, sei es schlechthin oder in Bezug auf den Liebenden und auf einer gewissen Aehnlichkeit. Bei dieser Freundschaft ist nun dies Alles vorhanden; in ihr ist die Gleichheit und das Uebrige, und das schlechthin Gute ist auch das schlechthin Angenehme. Dies ist das Liebenswertheste und die Liebe und Freundschaft ist bei diesen Freunden die stärkste und beste.[361]) Dergleichen Freundschaften sind natürlich selten, da solcher Menschen es nur wenige giebt. Auch bedarf es dazu der Zeit und des Beisammenseins, denn man kennt einander, wie das Sprüchwort sagt, nicht eher, als bis man einen Scheffel Salz mit einander gegessen hat. Auch kann man nicht einander sich zuwenden und Freund werden, bevor nicht Jeder dem Anderen liebenswerth erscheint und Jeder dessen gewiss ist. Wo man schnell freundlich gegen einander thut, will man zwar Freund sein, aber ist es nicht, wenn Beide nicht zugleich liebenswerth sind und dies wissen; denn das Wollen der Freundschaft ist schnell fertig, aber nicht so die Freundschaft selbst.

Fünftes Kapitel.

Diese Freundschaft ist auch in Bezug auf die Dauer und die übrigen Umstände vollkommen; auch ist sie in Bezug auf alles dies für jeden Theil gleich, wie dies unter Freunden sich gehört.[362]) Die auf der Lust ruhende Freundschaft ähnelt derselben, da ja die guten Menschen einander zur Freude sind. Dasselbe gilt für die auf den Nutzen ruhenden Freundschaften; denn die guten Menschen sind ja auch einander nützlich. Selbst diese Freundschaften sind dann am dauerhaftesten, wenn Jeder dem Anderen dasselbe gewährt, z. B. Vergnügen, namentlich wenn es von ein und derselben Art ist, wie es z. B. unter witzigen Personen der Fall ist, und nicht so, wie es bei dem Liebenden und dem Geliebten geschieht, wo Beide sich nicht an demselben erfreuen, sondern der Eine am Anblick des Anderen und der Andere an der ihm von dem Liebenden erwiesenen Pflege. Wenn indess die Jugendblüthe vergangen ist, so hört mitunter auch diese Freundschaft auf, da der Eine sich nicht mehr an dem

Anblick erfreut und der Andere nicht mehr die Pflege erhält. Viele beharren indess in solcher Freundschaft, wenn in Folge des Umganges die Liebe sich dem Charakter zuwendet und sie hierin einander ähnlich sind. Wenn indess bei den Liebesverhältnissen nicht das Vergnügen, sondern der Nutzen ausgetauscht wird, so ist solche Freundschaft schwächer und vergänglicher.[363]) Die auf den Nutzen beruhenden Freundschaften gehen mit dem Untergang des Nutzens selbst unter; die Personen waren da nicht einander freund, sondern nur dem, was ihnen Gewinn brachte. Auf Grund der Lust und des Nützlichen können auch schlechte Menschen Freunde mit einander sein und gute Menschen können es mit schlechten sein oder mit solchen, die keines von beiden sind. Dagegen können nur gute Menschen um ihrer selbst willen Freunde sein; denn die Schlechten haben keine Freude an einander, sofern nicht ein Vortheil dabei herauskommt. Auch ist nur die Freundschaft zwischen Guten der Auflösung durch Verläumdung nicht zugänglich, denn man wird nicht leicht Jemand über denjenigen Freund Glauben schenken, der bereits eine lange Zeit sich gut bewährt hat. Hier besteht Vertrauen auf einander und keiner begeht ein Unrecht gegen den Anderen und es ist hier alles vorhanden, was zur wahrhaften Freundschaft erforderlich ist. Auch in den anderen Arten der Freundschaft kann dergleichen wohl vorkommen; denn da man auch diejenigen Freunde nennt, die es nur des Nutzens wegen sind, wie es bei den Staaten der Fall ist (denn die Bundesgenossenschaft unter Staaten dürfte nur des Nutzens wegen geschlossen werden) und auch die, welche sich nur der Lust wegen lieben, wie die Kinder es thun, so muss auch ich schon solche Fälle zu den Freundschaften rechnen und mehrere Arten von Freundschaft annehmen, von denen die der Guten als solchen die erste und vornehmste ist, während die anderen nur der Aehnlichkeit wegen so genannt werden. Auch hier beruht die Freundschaft auf etwas was gut und jener ähnlich ist; auch das Angenehme ist ja für die ein Gut, welche der Lust ergeben sind. Diese beiden Arten von Freundschaft stimmen indess wenig zusammen und dieselben Menschen werden nicht zugleich wegen des Nutzens und wegen des Angenehmen Freunde; denn

das nur beziehungsweise Gleiche verbindet sich nicht leicht. 364)

Sechstes Kapitel.

Nachdem die Freundschaft in diese Arten abgetheilt worden ist, so erhellt,, dass die schlechten Menschen zu Freunden werden wegen des Nutzens oder der Lust, indem sie hierin einander gleich sind; dagegen werden die Guten Freunde um ihrer selbst willen, d. h. weil sie Gute sind. Sie sind schlechthin Freunde; dagegen jene nur beziehungsweise und auf Grund einer Aehnlichkeit mit diesen. So wie nun bei den Tugenden der Eine in Bezug auf seine Gemüthsrichtungen, der Andere in Bezug auf sein Handeln gut genannt wird, so verhält es sich auch bei den Freundschaften. Manche erfreuen sich während des Zusammenlebens an einander und erzeigen einander Gutes; Andere, im Schlafe, oder dem Orte nach getrennt, handeln zwar nicht, aber haben doch eine solche Gesinnung, dass sie liebevoll handeln würden; denn die örtlichen Trennungen lösen die Freundschaft nicht schlechthin auf, sondern hemmen nur die Thätigkeit darin. Wird indess die Abwesenheit dauernd, so scheint sie auch ein Vergessen der Freundschaft herbeizuführen; daher sagt man, „der fehlende Umgang hat schon viele Freundschaften gelöst.“ Auch ältere oder mürrische Personen scheinen zur Freundschaft nicht geeignet; denn die Lust vergeht bei ihnen schnell und Niemand kann den ganzen Tag bei einem Traurigen oder Mürrischen verbringen, da die Natur am meisten das Traurige flieht und das Angenehme begehrt. Wo Menschen gut zu einander passen, aber nicht zusammen leben, ist mehr ein Wohlwollen als eine Freundschaft vorhanden; denn nichts gehört mehr zur Freundschaft, als das Zusammenleben; die Bedürftigen streben nach dem Nutzen, aber die Glücklichen wollen auch den Verkehr und Umgang, da ihnen die Einsamkeit am wenigsten passt; ein solches Zusammenleben ist aber dann unmöglich, wenn die Personen einander weder angenehm sind, noch Freude an einander haben, wie es doch bei der Kameradschaft stattfindet.

Siebentes Kapitel.

Die Freundschaft besteht sonach im höchsten Maasse zwischen guten Menschen, wie ich schon oft gesagt habe; denn das schlechthin Gute oder Angenehme erscheint allgemein als liebens- und erwählenswerth und dem Einzelnen erscheint das so, was gut oder angenehm für ihn ist; nun ist aber der Gute für den Guten in beiderlei Rücksicht liebenswerth. Die Liebe ähnelt mehr einer Leidenschaft, die Freundschaft aber mehr einer festen Gemüthsrichtung. Jene besteht nicht minder auch für leblose Gegenstände; dagegen gehört zur Gegenliebe auch ein Vorsatz, und der Vorsatz bestimmt sich nach den Gemüthsrichtungen. Auch wünscht man das Gute den Freunden um ihretwillen, nicht aus Leidenschaft, sondern in Folge fester Gemüthsrichtung. Wer den Freund liebt, liebt das für ihn selbst Gute; denn wenn ein Guter Jemandes Freund geworden ist, so wird er ein Gut für den, dessen Freund er geworden ist. So liebt also jeder von Beiden das für ihn Gute und Beide vergelten es in gleicher Weise durch ihr Wollen und durch das Angenehme; denn man nennt die Freundschaft eine Gleichheit und diese findet sich am meisten bei der Freundschaft zwischen Guten. Unter mürrischen und älteren Personen entsteht die Freundschaft seltener. Je schwerer sie zu behandeln sind, desto weniger haben sie am geselligen Verkehr Freude und gerade dieser ähnelt der Freundschaft am meisten und führt am meisten zu ihr. Deshalb werden junge Leute schnell Freunde; ältere aber nicht, da man denen nicht Freund wird, an welchen man sich nicht erfreut. Aehnlich verhält es sich mit mürrischen Menschen; sie sind zwar wohlwollend zu einander, sie wünschen einander das Gute und helfen einander im Nothfall, allein rechte Freunde werden sie nicht, weil sie nicht die Tage mit einander verleben und keine Freude an einander haben, was doch am meisten zur Freundschaft gehört. Mit Vielen Freund zu sein ist im Sinne einer vollkommenen Freundschaft nicht möglich, wie man ebensowenig in Viele auf einmal verliebt sein kann. Solche vollkommene Freundschaft hat etwas vom Uebermaasse an sich und dies pflegt nur in Bezug auf Einen

sich zu entwickeln. Dass Viele Einem sehr gefallen, wird nicht leicht Statt finden; auch wohl nicht, dass sie alle gut sind. Man muss sich dabei kennen lernen und einander gewohnt werden, was sehr schwer hält. Dagegen kann man Vielen vermöge des Nutzens oder vermöge des Angenehmen gefallen; denn von solcher Art giebt es Viele und Dienstleistungen geschehen in kurzer Zeit. Solchen Verhältnissen steht die auf dem Angenehmen beruhende Freundschaft noch am nächsten, sofern dies von beiden Seiten Statt hat und Beide an einander oder an denselben Dingen Freude finden. Der Art sind Freundschaften der Jugend, da in diesen das Edle vorherrscht, während die auf den Nutzen beruhende Freundschaft unter gemeinen Leuten gefunden wird. Auch glückliche Menschen bedürfen zwar nicht das Nützliche, aber das Angenehme; sie wollen mit Menschen zusammen leben, ertragen das Schmerzliche nicht lange und können selbst das Gute nicht ununterbrochen ertragen, gleichsam als wäre es ihnen schmerzlich. Daher suchen solche Glückliche angenehme Freunde; doch sollten diese auch gut sein und zwar auch gut in Beziehung auf sie selbst; dann würden die Glücklichen alles besitzen, was sich für Freunde gehört. Die Grossen und Mächtigen scheinen verschiedener Freunde zu bedürfen; manche von diesen sind ihnen nützlich und andere angenehm; selten sind beide dieselben Personen, denn jene suchen weder die Angenehmen, welche zugleich tugendhaft sind, noch die zu schönen Handlungen Nützlichen; sondern witzige Personen des Vergnügens wegen und geschickte, die das Aufgetragene ausführen und dergleichen trifft sich selten in einer Person vereinigt. Der gute Mensch ist zwar auch als angenehm und nützlich dargelegt worden; indess wird ein solcher selten der Freund eines hervorragenden Mannes, wenn dieser nicht zugleich auch an Tugend hervorragt; denn sonst fehlt die entsprechende Gleichheit für den Niederen. Solche Männer pflegen aber nicht häufig vorzukommen. [365])

Achtes Kapitel.

Diese besprochenen Arten der Freundschaft beruhen sonach auf einer Gleichheit; denn von beiden Seiten ge-

schieht entweder dasselbe und beide wollen dasselbe einander zuwenden oder jeder tauscht mit dem Anderen Verschiedenes aus, z. B. die Lust gegen den Nutzen. Diese letzteren Freundschaften sind, wie gesagt, die schwächeren und sie halten weniger lange vor. Wegen jener Aehnlichkeit und dieser Unähnlichkeit scheinen sie sowohl Freundschaften zu sein, als auch nicht; denn wegen der Gleichheit scheinen sie Freundschaften, die auf der Tugend ruhen, zu sein; denn in der einen Art besteht das Angenehme, in der anderen das Nützliche und beides besteht auch in der auf der Tugend ruhenden Freundschaft; indem aber letztere der Verdächtigung unzugänglich und dauernd ist, während jene schnell zerfallen und auch in vielem anderen verschieden sind, so scheinen sie wegen dieser Unähnlichkeit mit jener keine Freundschaften zu sein. Eine andere Art von Freundschaft ist die zwischen Ungleichen, wie die zwischen Vater und Sohn und überhaupt zwischen dem Aelteren und Jüngeren, so wie zwischen Mann und Weib und zwischen dem Herrscher und dem Untergebenen. Diese Freundschaften sind auch von einander verschieden; so ist die der Eltern zu den Kindern nicht gleich mit der der Herrschenden zu den Untergebenen; auch ist die Freundschaft des Vaters zum Sohne eine andere, wie die des Sohnes zum Vater und die des Mannes zur Frau eine andere, wie die der Frau zum Manne. Denn in jeder ist die Tugend und das zu vollbringende Werk verschieden und ebenso der Grund, weshalb sie sich lieben; also sind auch diese Arten der Liebe und der Freundschaft verschieden. Der eine leistet dem anderen nicht dasselbe und soll es auch nicht; wenn aber die Kinder den Eltern das demselben Schuldige leisten und die Eltern den Kindern das diesen Schuldige, so ist die Freundschaft bei ihnen dauerhaft und sittlich. Auch muss in allen diesen Freundschaften, wo der eine Theil über dem anderen steht, die Gesinnung dem entsprechend sein, so dass der Höhere und der Nützlichere und jeder in ähnlichem Verhältniss Stehende mehr geliebt werden muss, als er den Anderen liebt. Denn nur wenn die Liebe dem Werthe des Anderen entspricht, ist jene Gleichheit vorhanden, welche der Freundschaft eigen ist. [366])

Neuntes Kapitel.

Indess verhält es sich mit der Gleichheit unter den Gerechten anders, wie unter den Freunden. Dort bestimmt sich die Gleichheit zunächst nach dem Werthe und erst an zweiter Stelle nach der Grösse; dagegen bei der Freundschaft zunächst nach der Grösse und an zweiter Stelle nach dem Werthe.[367] Es erhellt dies, wenn in Bezug auf Tugend oder Schlechtigkeit, oder Wohlhabenheit oder sonst einem Gegenstand ein grosser Abstand zwischen den betreffenden Personen besteht; sie sind dann keine Freunde und wollen es auch nicht sein. Am deutlichsten erhellt dies in Bezug auf die Götter, die in allen Gütern am meisten Jedermann überragen; aber auch bei den Königen ist dies klar; denn die sehr niedrigen Leute wollen nicht deren Freunde sein; ebenso die gemeinen Leute nicht die Freunde der Vornehmen und der Hoch-Gebildeten. Die Grenze, bis wohin hier eine Freundschaft statthaben kann, lässt sich aber nicht genau bestimmen; der eine Theil kann viel verlieren und die Freundschaft erhält sich doch; ist aber der Unterschied sehr gross, wie zwischen Mensch und Gott, so ist für die Freundschaft keine Stelle. Deshalb kann man auch zweifeln, ob nicht der Freund seinem Freunde die höchsten Güter missgönne, z. B. ein Gott zu sein? Denn dann würde er nicht mehr sein Freund bleiben, also nicht mehr ein Gut für ihn sein, da die Freunde zu den Gütern gehören. Wenn es indess richtig ist, dass unter Freunden jeder dem anderen das Gute um des Anderen selbst willen wünscht, so muss dieser Andere wenigstens das bleiben, was er ist; daher wird er ihm als Menschen die höchsten Güter wünschen, obwohl vielleicht nicht alle, da jeder am meisten die Güter für sich selbst verlangt.

Die meisten Menschen verlangen aus Ehrgeiz, dass sie mehr geliebt werden, als sie selbst lieben; deshalb lieben sie die Schmeichelei; denn der niedriger stehende Freund ist ein Schmeichler oder thut wenigstens so, als wäre seine Liebe grösser als die des Höheren zu ihm. Das Geliebtwerden steht dem Geehrtwerden nahe, wonach so Viele streben; doch scheinen sie die Ehre nicht um ihrer selbst willen zu verlangen, sondern nur be-

ziehungsweise; denn wenn sie von den Vornehmen geehrt werden, so beruht ihre Freude nur auf der Hoffnung, von denselben das, was sie brauchen, zu erlangen und sie freuen sich an der Ehre nur als ein Zeichen künftigen Wohlergehens. Wer aber von den rechtschaffenen und gebildeten Leuten geehrt sein will, der will dies, um die eigene Meinung über sich zu befestigen und er freut sich über seine Tugend, indem er hier dem Urtheil jener vertraut.[368]) Dagegen macht das Geliebtwerden an sich ihm Freude und deshalb möchte man es für besser halten, als geehrt zu werden, da die Freundschaft um ihrer selbst wünschenswerth ist. Das Wünschenswerthe scheint jedoch mehr in dem Lieben als in dem Geliebtwerden enthalten zu sein, wie die Mütter zeigen, welche sich an der Liebe zu ihren Kindern erfreuen. Manche Mutter giebt ihr Kind wissentlich in Anderer Pflege und liebt es doch, ohne dass sie nach Gegenliebe verlangt, wenn beides nicht angeht; vielmehr genügt es ihr, wenn sie sieht, dass es dem Kinde gut geht; sie liebt das Kind, wenngleich dieses aus Unwissenheit ihr nicht mit dem vergilt, was der Mutter zukommt.[369])

Zehntes Kapitel.

Indem daher die Freundschaft mehr in dem Lieben enthalten ist und die, welche ihre Freunde lieben, Lob ernten, so erscheint das Lieben als die Tugend der Freunde und wo dies nach Gebühr statthat, sind solche Freunde beständig und ebenso deren Freundschaft. In dieser Weise können auch die Ungleichen noch am ehesten Freunde werden, denn sie werden dadurch die Gleichheit erreichen und Gleichheit und Aehnlichkeit ist ja das Wesen der Freundschaft, namentlich Gleichheit in der Tugend. Indem solche Menschen schon für sich beständig sind, bleiben sie auch gegen Andere sich gleich und bedürfen weder der schlechten Menschen, noch dienen sie selbst schlechten Zwecken, vielmehr treten sie dem entgegen; denn die guten Menschen gestatten weder sich, noch den Freunden ein fehlerhaftes Handeln. Schlechte Menschen sind dagegen nicht beständig, denn sie bleiben sich nicht einmal in ihrem eigenen Verhalten gleich. Auf

kurze Zeit werden sie indess Freunde und erfreuen sich an ihrer gegenseitigen Schlechtigkeit. Die welche des Nutzens oder des Angenehmen wegen Freundschaften schliessen, sind schon beständiger, so lange sie nämlich einander Annehmlichkeiten oder Nutzen gewähren. Aus dem Entgegengesetzten entsteht vorzüglich die auf den Nutzen beruhende Freundschaft; so wird der Arme des Reichen Freund und der Unwissende Freund des Gelehrten, denn nach dem was Jemand entbehrt, verlangt er und er gewährt dafür Anderes. Hierher lässt sich wohl auch die Freundschaft zwischen Liebhaber und Geliebten, sowie zwischen schönen und hässlichen Personen rechnen. Deshalb werden die Liebhaber mitunter lächerlich, weil sie verlangen, dass der Andere sie so lieben solle, wie sie ihn; es wäre dann nöthig, dass sie ebenso liebenswürdig wären; ohnedem ist es lächerlich.[370]) Ueberhaupt dürfte wohl das eine Gegentheil das andere nicht an sich begehren, sondern nur beziehungsweise; denn das Begehren geht nach dem Mittleren, weil dies das Gute ist. So will das Trockene nicht nass werden, sondern nur zu dem Mittleren gelangen; ebenso verhält es sich mit dem Warmen und anderem. Ich lasse indess dies jetzt bei Seite, da es anderwärts hingehört.[371])

Elftes Kapitel.

Es dürfte, wie im Anfange bemerkt worden, sowohl die Freundschaft, wie das Gerechte bei denselben Gegenständen und in denselben Personen bestehen; denn in jeder Gemeinschaft wird etwas Gerechtes und eine Freundschaft enthalten sein und daher nennt man die Gefährten einer Seereise und die Soldaten in einem Feldzuge und ebenso die, welche in anderen Gemeinschaften stehen, Freunde. So weit sie in der Gemeinsamkeit stehen, so weit besteht auch eine Freundschaft und auch ein Gerechtes für sie.[372]) Mit Recht sagt das Sprüchwort: „Unter Freunden ist alles gemeinsam,“ denn in dieser Gemeinsamkeit besteht die Freundschaft. Unter Brüdern und Kameraden ist alles gemeinsam, bei Anderen nur in beschränkter Weise, bald mehr, bald weniger; denn auch die eine Freundschaft ist grösser, als die andere.

Auch das Gerechte ist nicht überall sich gleich. Bei den Eltern gegen die Kinder ist es nicht dasselbe, wie bei Brüdern gegen einander, oder wie bei Kameraden oder Bürgern und dies gilt auch für die anderen Freundschaften. Auch das Ungerechte ist bei jeder von diesen Gemeinschaften verschieden und steigt, je mehr Freund der ist, gegen den es verübt wird. So ist es schlechter, einen Freund seines Geldes zu berauben, als einen Mitbürger und schlechter, seinem Bruder seine Hülfe zu versagen, als einem Ausländer und schlechter, seinen Vater, als sonst wen zu schlagen. [373])

Mit der Freundschaft steigt auch das Gerechte, da es in denselben Dingen enthalten ist und gleich weit sich erstreckt. Alle Gemeinschaften gleichen Theilen der Staatsgemeinschaft; sie erstreben etwas gemeinsam Nützliches und gewähren etwas zum Leben Dienliches. Auch die Staatsverbindung beruht in ihrem Anfange, wie in ihrer Fortdauer auf den Nutzen; auf ihn zielen die Gesetzgeber ab und das Gerechte ist nach ihrem Ausspruch das, was der Gemeinsamkeit nützt. Alle anderen Verbindungen erstreben nur einen Theil des Nützlichen; so erstreben die Gefährten einer Seereise das, was dieser nützlich ist, um Geld oder sonst etwas zu gewinnen; so die Soldaten eines Heeres das für den Krieg Nützliche, indem sie nach Geld, oder nach dem Siege, oder nach der Eroberung einer Stadt verlangen, und das Gleiche gilt für die Stamm- und Gau-Genossen. Einzelne Gemeinschaften beruhen auf der Lust, wie die Opfer- und Schmauss-Gesellschaften; man verbindet sich da der Opfer oder der Geselligkeit wegen. Alle diese Verbindungen sind der Staatsgemeinschaft untergeordnet; denn der Zweck dieser ist nicht auf den augenblicklichen Nutzen, sondern auf das ganze Leben gerichtet, [374]) während jene Verbindungen nur die Opfer bereiten und die Mitglieder nur zusammenkommen, um die Götter zu ehren und dabei sich selbst eine angenehme Erholung zu verschaffen. Diese Opfer und Zusammenkünfte scheinen in alten Zeiten nach Einbringung der Früchte stattgefunden zu haben, gleichsam um die Erstlinge davon darzubringen; man war zu dieser Zeit am meisten frei von Arbeit. Alle diese Gemeinschaften zeigen sich jedoch als Theile der staatlichen und auch die einzelnen

Freundschaften werden sich nach diesen Gemeinschaften gestalten.

Zwölftes Kapitel.[375])

Von der Staatsgemeinschaft giebt es nun drei Arten und ebenso viel Ausartungen, als den Verderbern von jenen Jene sind das Königthum, die Aristokratie und eine dritte, welche auf der Abschätzung beruht, die man eigentlich die Timokratie nennen sollte,[376]) die aber in der Regel der Staat im engeren Sinne genannt wird. Die beste Art von ihnen ist das Königthum und die schlechteste die Timokratie. Die Ausartung des Königthums ist die Tyrannis; in beiden herrscht nur Einer und doch sind sie höchst verschieden, da der Tyrann nur auf seinen Nutzen sieht, der König aber auf den Nutzen seiner Unterthanen. Denn der ist kein König, der nicht für sich genug hat und alle Anderen an Güter überragt. Indem ein Solcher Nichts bedarf, wird er nicht das ihm selbst Nützliche, sondern das den Unterthanen Nützliche verfolgen. Ein König, der nicht so beschaffen ist wäre gleichsam ein durch das Loos bestimmter König.[377]) Die Tyrannis ist das Gegentheil dieser Staatsform, da in ihr der Herrscher das für ihn selbst Gute verfolgt. Auch erhellt, dass sie die schlechteste Staatsform ist, weil das Schlechteste das Gegentheil des Besten ist.[378]) Das Königthum artet in die Tyrannis aus; denn sie ist die Verderbniss der Herrschaft eines Einzigen und ein schlechter König wird zum Tyrannen. Aus der Aristokratie wird eine Oligarchie oder Herrschaft Weniger durch die Schlechtigkeit der Herrschenden, indem sie die Mittel des Staates gegen die Würdigkeit vertheilen, Alles oder das Meiste sich selbst und die Aemter immer denselben Personen zutheilen und den Reichthum über Alles schätzen. So herrschen denn nur Wenige und Schlechte statt der Besten. Die Timokratie artet in die Demokratie aus, denn beide grenzen an einander, und auch die Timokratie will die Volksmenge vorstellen und die in die Schätzung Aufgenommenen gelten für gleich. Am wenigsten schlecht ist die Demokratie, da sie nur um ein Weniges die ihr zugehönige gute Staatsform überschreitet. Deshalb verwandelt sich

letztere am häufigsten in die Demokratie, da der Unterschied gering ist und der Uebergang sich schnell macht.

Man könnte ähnliche Formen und gleichsam Muster für diese Formen des Staates auch in der häuslichen Gemeinschaft finden. So hat die Gemeinschaft zwischen Vater und Sohn die Gestalt des Königthums; denn der Vater sorgt für die Kinder. Deshalb nennt auch Homer den Zeus Vater; denn das Königthum will eine väterliche Herrschaft sein. Bei den Persern war die Herrschaft des Vaters tyrannisch, da sie ihre Söhne wie Sklaven behandelten. Auch die Herrschaft des Herrn über die Sklaven ist eine tyrannische, da nur der Nutzen des Herrn darin verfolgt wird. Dies mag nun recht sein; aber jene persische Herrschaft ist fehlerhaft, da die Herrschaft sich nach der Verschiedenheit der Beherrschten verschieden gestalten muss. Die Gemeinschaft der Eheleute ist aristokratischer Natur, denn die Herrschaft des Mannes beruht auf seinem Werthe und erstreckt sich auf das, was sich für den Mann gehört, während er das für die Frau Passende dieser überlässt; denn wenn der Mann in allen Dingen befehlen will, verwandelt er die Ehe in eine Oligarchie; denn er handelt dann wider Gebühr und nicht deshalb, weil er der Bessere ist. Manchmal regieren die Frauen, wenn sie das väterliche Vermögen allein geerbt haben; aber ihre Herrschaft führt nicht zum Guten und ruht blos auf Reichthum und Macht, wie dies in den Oligarchien der Fall ist. Die Gemeinschaft unter Brüdern hat etwas Timokratisches; denn die Brüder sind einander gleich und nur dem Alter nach verschieden; deshalb ist auch ihre Freundschaft da, wo der Unterschied des Alters sehr gross ist, keine brüderliche. Die Demokratie findet sich am meisten in den Familien ohne Herren (hier sind alle einander gleich) und da, wo der Herr schwach ist und Jeder Macht hat. [379])

Dreizehntes Kapitel.

Jeder dieser Staatsformen entspricht eine besondere Art der Freundschaft, und so weit erstreckt sich auch das Gerechte. Für den König besteht sie gegen seine Unterthanen darin, dass er sie im Wohlthun überragt;

denn er erweist seinen Unterthanen Gutes, sofern er selbst gut ist; er sorgt dann, dass auch sie gut handeln, gleich dem Schäfer einer Schafherde; deshalb nennt auch Homer den Agamemnon einen Hirten der Völker. Auch die väterliche Freundschaft ist so beschaffen; aber sie übertrifft jene in der Grösse der Wohlthaten, da die Kinder dem Vater das Höchste, ihr Dasein, ihre Ernährung und Erziehung verdanken. Auch den Gross- und Voreltern haben sie dies zu danken und die Herrschaft des Vaters über die Kinder, der Voreltern über die Abkömmlinge und die des Königs über seine Unterthanen beruht auf einem natürlichen Grunde. Diese Freundschaften haben das Ungleiche in sich; deshalb werden die Eltern geehrt und das Gerechte ist hier nicht das an sich Gleiche, sondern es bestimmt sich nach der Würdigkeit; und so ist es hier auch mit der Freundschaft. — Die Freundschaft des Mannes zur Frau gleicht der in der Aristokratie. Der Tugend gemäss hat hier der Bessere mehr an Gütern und jeder Theil das für ihn passende. Ebenso verhält es sich hier mit dem Gerechten. Die Freundschaft zwischen Brüdern gleicht den kameradschaftlichen Verbindungen; die Einzelnen sind hier einander gleich und Altersgenossen; daher als solche in der Regel von gleichen Neigungen und Gewohnheiten. Auch die timokratische Staatsform hat mit der brüderlichen Freundschaft Aehnlichkeit, da die Bürger in dieser einander gleich und sittlich sein wollen und die Macht gleich unter sie vertheilt ist; und so verhält es sich auch bei der brüderlichen Freundschaft. In den ausgearteten Staatsformen ist das Gerechte und ebenso die Freundschaft nur in geringem Maasse vorhanden und am wenigsten in der schlechtesten Staatsform; denn in der Tyrannis ist nichts oder nur wenig von Freundschaft zu finden. Wo zwischen dem Herrscher und den Unterthanen nichts gemeinsam ist, kann weder eine Freundschaft noch ein Gerechtes bestehen; vielmehr ist das Verhältniss hier wie das des Handwerkers zu seinem Werkzeug oder der Seele zum Körper oder des Herrn zum Sklaven; überall dient hier das letztere nur dem Vortheil des ersteren und es besteht keine Freundschaft und auch kein Gerechtes gegen das Leblose; und auch nicht gegen das Pferd und den Stier und nicht gegen den Sklaven als solchen. Es

fehlt hier die Gemeinsamkeit; der Sklave ist nur ein lebendiges Werkzeug und das Werkzeug nur ein lebloser Sklave; für ihn als Sklaven giebt es keine Ereundschaft, wohl aber für ihn als Menschen; denn in jedem Menschen liegt etwas Gerechtes gegen Alles, was an den Gesetzen und Verträgen theilnehmen kann; dies gilt auch für die Freundschaft in Bezug auf den Sklaven, insofern er ein Mensch ist. [380]) In den tyrannischen Staaten findet sich nur wenig an Freundschaft und Gerechtem vor; in den Demokratien aber das Meiste, denn die Gleichen haben Vieles gemeinsam. [381])

Vierzehntes Kapitel.

Auf einer Gemeinschaft beruht, wie gesagt, jede Freundschaft und man könnte sie in die verwandtschattliche und kameradschaftliche eintheilen. [382]) Die Staats- und Stammes-Freundschaften, sowie die der Gefährten einer Seereise und ähnliche gleichen mehr den genossenschaftlichen [383]) Freundschaften, da ihnen eine Art von Uebereinkunft unterliegt. Auch die Gastfreundschaft möchte hierher gehören. — Die verwandschaftliche Freundschaft hat viele Arten, die indess alle von der väterlichen abhängen; denn die Eltern lieben die Kinder als einen Theil ihrer selbst und die Kinder lieben die Eltern, als wären sie ein Theil von ihnen. Indess ist bei den Eltern das Bewusstsein, dass die Kinder von ihnen abstammen, lebendiger, als bei den Erzeugten das Bewusstsein, dass sie ihr Leben jenen verdanken und der Erzeuger ist dem Erzeugten mehr zugeneigt als dieser jenem; denn das Erzeugte ist dem Erzeuger mehr sein eigen, wie es dem Menschen seine Zähne oder Haare oder anderes dergleichen sind, während dies bei dem Erzeugten zu dem Erzeuger gar nicht oder nur in geringerem Maasse statt hat. Auch die Länge der Zeit macht hier einen Unterschied; die Erzeuger lieben das Erzeugte sofort, dieses aber jene nur, wenn es älter geworden und zur Einsicht und Empfindung gekommen ist. Hieraus ergiebt sich auch, weshalb die Mütter am meisten ihre Kineer lieben. Sonach lieben die Eltern ihre Kinder wie sich selbst (denn sie sind aus ihnen entstammt und gleichsam nur

ihr getrenntes Selbst) und die Kinder die Eltern, weil sie von ihnen erzeugt worden, und die Brüder lieben einander, weil sie von denselben Personen entsprungen sind; die Dieselbigkeit dieser macht sie auch selbst gegenseitig zu Dieselbigen und deshalb spricht man von einem Blut, einem Stamme und Aehnlichem; selbst getrennt sind sie gewissermaassen nur Eins. Viel zur Freundschaft unter Brüdern trägt die gemeinsame Erziehung und die Gleichheit im Alter bei; denn „Gleich und Gleich gesellt sich gern" und „die gemeinsame Sitte macht Kameraden". Deshalb gleicht die Freundschaft der Brüder der Kameradschaft.[384]) Geschwisterkinder und weitere von denselben Personen abstammende Verwandte stehen wegen dieses einen Ursprungs einander nahe; je nachdem sie dem Stammvater näher oder ferner stehen, sind sie einander näher oder ferner. Die Liebe der Kinder zu den Eltern und der Menschen zu den Göttern ist gleich einer Liebe zum Guten und Ueberragenden; denn sie haben denselben die grössten Wohlthaten zu danken, indem ihr Dasein und ihre Ernährung, sowie ihre Erziehung von denselben kommt. Die Freundschaft zwischen diesen hat auch mehr Annehmlichkeit und Nutzen als die zwischen Fremden, weil sie ein gemeinsameres Leben führen. Die Freundschaft unter Brüdern gleicht der Freundschaft unter Kameraden; dies gilt um so mehr, wenn jene gute Menschen und überhaupt einander gleich sind und je mehr sie mit einander vertraut sind und durch die gleiche Abstammung einander lieb haben und je mehr sie als Abkömmlinge von denselben Eltern mit einander gleich erzogen und unterrichtet worden sind und daher von gleichem Charakter sind. Auch ist die durch die Zeit gewonnene gegenseitige Erprobung die umfassendste und dauerhafteste. Mit der Freundschaft unter den übrigen Verwandten verhält es sich entsprechend.

Die Liebe zwischen Mann und Frau scheint auf der Natur zu beruhen, denn der Mensch ist von Natur mehr zum paarweisen Leben als zum staatlichen Leben geneigt und zwar um so viel mehr, als das Haus früher und ihm nöthiger ist, wie der Staat und als die Erzeugung von Nachkommen allen lebenden Wesen gemeinsam ist. Bei den Thieren geht die Gemeinschaft nicht weiter; aber die Menschen leben nicht blos der Kinder-Erzeugung wegen bei-

sammen, sondern auch wegen des zum Leben Nöthigen. Die Arbeit theilt sich bei ihnen bald und wird bei dem Manne eine andere, wie bei der Frau; sie genügen einander, indem jeder das Eigene in die Gemeinschaft giebt. Deshalb ist in dieser Freundschaft auch das Angenehme und Nützliche enthalten und wenn die Eheleute gut sind, so wird ihre Verbindung auch durch die Tugend gehalten; denn jeder von beiden hat seine Tugend und sie erfreuen sich an derselben. Die Kinder erscheinen als das Band zwischen den Eheleuten und deshalb trennen sich kinderlose Ehegatten leichter. Die Kinder sind für Beide ein gemeinsames Gut und das Gemeinsame verbindet. Die Frage, wie der Mann mit der Frau und überhaupt der Freund mit dem Freunde zusammen zu leben habe, ist dieselbe als die, wie sie sich gerecht gegen einander zu verhalten haben; denn das Gerechte kann für den Freund nicht dasselbe gegen den Freund, gegen den Fremden, gegen den Kameraden und gegen den Mitschüler sein. [385])

Fünfzehntes Kapitel.

Es giebt also, wie ich im Anfange gesagt habe, drei Arten von Freundschaft und in jeder können die Freunde gleich oder ungleich gegen einander sein; (denn sowohl die gleich Guten können mit einander Freunde werden, wie die Besseren mit den weniger Guten und ähnlich kann bei den auf der Lust oder auf den Nutzen beruhenden Freundschaften diese Lust oder dieser Nutzen ein auf beiden Seiten gleicher oder ungleicher sein) bei den Gleichen muss die gleiche Liebe und die Gleichheit im Uebrigen sie gleich machen; die Ungleichen müssen durch die dem Uebermaass entsprechenden Leistungen gleich gemacht werden.

Vorwürfe und Tadel kommen entweder allein oder am meisten in den Freundschaften vor, welche auf dem Nutzen beruhen, was sich leicht daraus erklärt, dass bei der auf der Tugend ruhenden Freundschaft man sich bestrebt gegenseitig einander Gutes zu thun, denn dies liegt in der Tugend und Freundschaft. Unter Menschen, die hierin mit einander wetteifern, giebt es weder Vor-

würfe noch Streitigkeiten; denn Niemand zürnt dem, der ihn liebt und ihm Gutes erweist, vielmehr wird er, wenn er dankbar ist, es ihm durch Gutesthun vergelten. Auch der, welcher über seinem Freunde steht, wird, wenn ihm das, was er verlangt, gewährt wird, dem Freunde keine Vorwürfe machen, denn Beide trachten nach dem Guten. Auch in den auf der Lust beruhenden Freundschaften wird wenig Streit vorkommen, denn wenn hier die Freunde sich an ihrem Umgange erfreuen, so wird ja Jedem das, wonach er verlangt, zu Theil; auch würde sich der lächerlich machen, welcher dem Freunde, der ihm nicht mehr genügt, Vorwürfe machte, da er ja dessen Umgang aufgeben kann. Dagegen neigt die auf dem Nutzen ruhende Freundschaft zum Streit, da die Betreffenden nur des Vortheils wegen mit einander verkehren, immer nach mehr verlangen und meinen, weniger, als ihnen zukommt, zu haben; sie schelten, dass sie nicht soviel, als ihrem Werthe nach ihnen gebühre, erhalten, und der Wohlthuende vermag nicht soweit Genüge zu leisten, als die Forderungen des Bedürfenden gehen. Uebrigens scheint die auf dem Nutzen ruhende Freundschaft, ähnlich wie das Recht ein zwiefaches ist, theils ungeschrieben, theils auf den Gesetzen ruhend, ebenfalls theils eine sittliche, theils eine gesetzliche zu sein und der Streit entsteht hier besonders dann, wenn die gegenseitigen Leistungen und Abmachungen nicht in derselben Art von Freundschaft erfolgen.[386] — Die gesetzliche Freundschaft ist vorhanden bei festgesetzten Bedingungen, theils als die ganz gemeine von Hand zu Hand, theils als die edlere Art, auf Zeit, wo in Folge von Uebereinkunft eines für das andere gegeben werden soll. Hier ist der Nutzen offenbar und nicht bestritten; das Freundschaftliche darin ist der Aufschub. Deshalb wird in einigen Ländern kein Prozess hierüber zugelassen, indem man meint, dass die, welche auf Treu und Glauben Verbindungen eingehen, sich einander lieben sollen. Die sittliche Art dieser Freundschaft wird dagegen nicht auf ausdrückliche Bedingungen eingegangen, sondern man schenkt sich oder leistet sich sonst etwas, da man von seiner Seite nur geliehen, aber nicht weggegeben haben will. Erfolgt also der Austausch oder die Abmachung nicht in gleichem Maasse, so wird es Vorwürfe geben. Dies kommt daher, dass Jedermann

oder doch die Meisten zwar das Gute und das Schöne wollen, aber doch das Nützliche vorziehen; denn schön ist es, Gutes nicht um der Gegenleistung willen zu erweisen, aber nützlich, Wohlthaten zu empfangen. Wer es also vermag, muss ein dem Werthe dessen, was er empfangen hat, entsprechende Gegenleistung gewähren und zwar freiwillig; denn wer dies nicht mag, den muss man nicht zum Freunde nehmen; man hat dann von Anfang ab gefehlt und hat sich Gutes von Jemand erweisen lassen, wo man es nicht sollte, nämlich von Jemand, der uns kein Freund ist und nicht als solcher handelt. Man muss also die Sache so erledigen, als hätte man die Leistung gegen ausdrückliche Bedingungen empfangen. und versprechen, dass, wenn man es vermöge, man Vergeltung leisten werde; wenn man es aber nicht kann, so wird selbst der andere Theil es nicht verlangen. Geleistete Dienste müssen also so weit als möglich vergolten werden. Ueberhaupt ist gleich im Beginn zu prüfen, von wem man Gutes empfängt und wozu, damit man es hiernach entweder annehme oder ablehne.

Hier entsteht der Zweifel, ob man die Vergeltung nach dem Nutzen, welcher durch das Gute dem Empfänger erwachsen ist, bemessen und hiernach die Vergeltung einrichten soll, oder ob dies nach der Wohlthat des Gebers geschehen soll. Denn die Empfänger verkleinern die Sache und sagen, dass die Gaben, welche sie von den Wohlthätern erhalten haben, den Gebern ein Kleines gewesen und dass sie sie auch von Anderen hätten erhalten können, während die Geber wieder umgekehrt das höchste ihnen Mögliche geleistet zu haben behaupten, was kein Anderer hätte leisten können und dass Gefahr oder andere Noth vorhanden gewesen. Sollte nun nicht, da die Freundschaft hier auf den Nutzen ruht, der Nutzen, welchen der Empfänger gezogen hat, der richtige Maassstab sein? Denn dieser ist der Bedürftige und der Andere befriedigt ihn, um das Gleiche damit zu erlangen. Die Hülfe ist also so gross, als der Nutzen des Empfängers und dieser hat dem Geber so viel zu vergelten, als ihm selbst geholfen worden, oder auch noch mehr, da dies schöner ist. [387]) Bei Freundschaften, die auf der Tugend beruhen, giebt es keinen Streit; hier gilt die Ab-

s Gebers als Maassstab, da bei der Tugend und
Charakter die Absicht die Hauptsache ist.

Sechzehntes Kapitel.

istigkeiten kommen auch bei Freundschaften vor,
eine Theil den anderen überragt; auch hier
jeder von Beiden wohl mehr haben. Wenn dies
so löst sich die Freundschaft auf. Der Höhere
nämlich, dass ihm mehr gebühre, weil dem Guten
ugetheilt werden müsse. Ebenso macht es der,
mehr Nutzen gewährt hat; er meint, der Andere
Unnützer dürfe nicht ebenso viel, wie er empfan-
enn es wäre keine Freundschaft, sondern eine
istung, wenn es in ihr nicht nach dem Werthe
tungen ginge; er meint, dass, ebenso, wie bei Er-
sellschaften, derjenige mehr bekommt, welcher
eld eingelegt hat, es auch unter Freunden so sein
Dagegen sagt wieder der Bedürftige und der Ge-
dass es die Pflicht eines guten Freundes sei, den
gen zu helfen; denn was nützte die Freundschaft
m guten oder mächtigen Manne, wenn man keinen
davon hätte? — Indess dürften wohl Beide Recht
aus der Freundschaft muss jedem Theile mehr zu-
aber nicht ein Mehr von derselben Sache, son-
m vornehmen Theile mehr an Ehre und dem be-
n Theile mehr an Geldvortheil. Das Preisgeschenk
Tugend und die Wohlthätigkeit besteht in der
ährend dem Bedürftigen durch einen Geldgewinn
wird. Auch innerhalb des Staates findet das
statt; wer hier der Gemeinschaft nichts Gutes
erhält keine Ehren und Auszeichnungen; denn
neinsame wird nur dem gegeben, welcher sich um
eeinschaft verdient macht und die Ehre ist das
ame. Man kann nicht zugleich Geldgewinn und
n der Gemeinschaft erlangen, und ebenso erträgt
and, überall zu kurz zu kommen. Wer bei dem
u kurz gekommen ist, wird durch Ehren ent-
und wer gern Geschenke nimmt, erhält Geld;
der Berücksichtigung des Werthes liegt die
it bei der Freundschaft, welche sie erhält, wie

schon gesagt worden ist. So muss also der Verkehr unter ungleichen Freunden beschaffen sein. Wer aus dem Vermögen oder der Tugend des Anderen Nutzen gezogen hat, muss es ihm mit Ehre vergelten, indem er das gewährt, was er zu geben vermag; denn die Freundschaft verlangt nur das Mögliche, nicht das Gebührende, was in vielen Fällen nicht möglich ist, wie z. B. bei der Ehre, welche den Göttern oder den Eltern zu erweisen ist. Niemand wird hier das dem Werthe jener Entsprechende zu leisten vermögen, vielmehr gilt der, welcher hier nach seinem Vermögen die Ehren und Dienste erweist, als der sittliche Mensch. Deshalb wird es auch dem Sohn nicht erlaubt sein, sich von seinem Vater loszusagen, wohl aber darf es der Vater vom Sohn; denn jeder Schuldner muss bezahlen, der Sohn hat aber niemals die Dienste des Vaters nach ihrem Werthe entgolten, bleibt also immer dessen Schuldner; der Gläubiger kann dagegen den Schuldner entlassen; also ist dies auch dem Vater erlaubt. Indess wird sich wohl Niemand von seinem Sohne trennen, wenn seine Schlechtigkeit nicht zu gross wird; denn abgesehen von der natürlichen Freundschaft zwischen Beiden ist es auch menschlich, die Hülfe nicht zu versagen, während der Sohn, weil er schlecht ist, es vermeidet oder sich nicht beeifert, dem Vater zu helfen. Gutes von Anderen empfangen, wollen Alle, aber Gutes zu thun, vermeidet man, weil es nichts einbringt. So viel über diesen Gegenstand.[388])

Neuntes Buch.

Erstes Kapitel.

Bei allen ungleichartigen Freundschaften wird die
hheit durch das Verhältnissmässige hergestellt; die-
rhält, wie gesagt, die Freundschaft. So wird auch
er bürgerlichen Gesellschaft dem Schuhmacher für
Schuhe eine dem Werthe derselben entsprechende
nleistung gegeben, ebenso dem Weber und den übri-
Handwerkern. Hier hat sich das gemünzte Geld zum
insamen Maasse erhoben; auf das Geld wird Alles
en und durch es gemessen.
n den Liebesverhältnissen beklagt sich zwar der
ende mitunter, dass er trotz seiner überschwäng-
n Liebe nicht wieder geliebt werde, obgleich es sich
dass er nichts Liebenswerthes an sich hat; oft aber
gt sich der Geliebte, dass jener ihm zuerst alles ver-
hen habe und nun nicht Wort halte. Dies kommt
or, wo der Liebende nur seiner Lust wegen den An-
n liebt und dieser den Liebhaber nur um des Vor-
s willen, und dies später auf beiden Seiten nicht
stattfindet. [389]) Bei Freundschsften, die auf solchen
den beruhen, erfolgt die Auflösung, wenn das nicht
besteht, weshalb jeder den Anderen geliebt hat;
ieben nicht die Person, sondern nur eine vorhandene,
nicht dauerhafte Eigenschaft und deshalb sind solche
ndschaften auch nicht dauerhaft. Eine Freundschaft,
sich auf den Charakter stützt und um ihrer selbst
n geschlossen wird, ist, wie gesagt, dauerhaft. In-
kommt es auch zu Spaltungen, wenn die Leistungen
anders und nicht so gestalten, wie sie begehrt wor-
waren. Denn wenn man das Begehrte nicht erlangt,

so ist das so gut, als hätte man gar nichts bekommen. So hatte Jemand einem Citherspieler einen Lohn versprochen, der um so höher ausfallen sollte, je besser er singen würde, und als der Citherspieler am anderen Morgen das Versprochene sich erbat, sagte Jener, er habe Lust um Lust ausgetauscht.[390]) Wenn hier Jeder von Beiden dies gewollt hätte, so hätte allerdings der Spieler genug bekommen; wenn aber der Eine Vergnügen und der Andere einen Geldlohn erlangen wollte und der Eine jenes erhalten, der Andere aber dieses nicht, so wird es mit ihrer Gemeinschaft sich nicht richtig verhalten; denn wessen man bedarf, darauf ist auch der Sinn gerichtet und man giebt dessentwegen von dem Seinigen.

Soll nun hierbei der Werth des Gegenstandes von dem, der zuerst giebt oder von dem, der zuerst empfängt, bestimmt werden?[390b]) Jener scheint es diesem zu überlassen. So soll es auch Protagoras[391]) gemacht haben; wenn er irgend Etwas gelehrt hatte, so hiess er den Lernenden sein erlangtes Wissen abschätzen und nahm nach dessen Schätzung seinen Lohn. Andere halten es in solchen Fällen mit den Worten: „Was man bedungen „als Lohn, das genüge dem Manne.“[391b]) Nimmt aber Jemand die Bezahlung im Voraus an und erfüllt dann nicht, was er versprochen, weil er seine Versprechungen übertrieben hat, so verfällt er mit Recht dem Tadel, denn er hält nicht, was er versprochen hat. So sind die Sophisten zu handeln genöthigt, weil für das, was sie wissen, Niemand ihnen einen Lohn zahlen wird; sie verdienen Tadel, weil sie nicht leisten, was sie versprochen haben. In Fällen, wo über die Dienstleistung keine Verständigung erfolgt ist und der eine Theil freiwillig geleistet hat, da habe ich bereits gesagt, dass es da zu Vorwürfen nicht kommt, weil eine solche Freundschaft auf der Tugend beruht; hier muss die Vergeltung nach der Absicht des Leistenden erfolgen, denn so gehört es sich für den Freund und die Tugend. So verhält es sich auch bei den philosophischen Gemeinschaften; denn der Werth lässt sich hier nach Gelde nicht schätzen und es kann auch nicht eine gleichwiegende Ehre gewährt werden; vielmehr wird hier, wie bei den Göttern und Eltern, es genügen, wenn der Einzelne so viel giebt, als er vermag.

Wenn die Leistung nicht so, wie hier, beschaffen ist, sondern auf eine Gegenleistung abzweckt, so muss in der Regel die Gegenleistung von Beiden für gleichwerthig mit der Leistung gehalten werden; können sie sich aber darin nicht einigen, so dürfte es nicht blos nöthig, sondern auch gerecht sein, dass derjenige, welcher zuerst empfangen hat, den Werth bestimme. Wenn der Geber so viel bekommt, als jener Nutzen oder Vergnügen von dessen Gabe gehabt hat, so wird er entschädigt sein. Beim Verkauf der Marktwaaren scheint es so zu geschehen. An manchen Orten giebt es aber auch Gesetze, wonach kein Prozess über freiwillige Uebereinkünfte zugelassen wird, da der, welcher dem Anderen vertraut habe, auch die Gegenleistung desselben so annehmen müsse, wie er sich mit ihm eingelassen habe. Denn es gilt für billiger, dass der Empfänger die Abschätzung mache und nicht der Geber. Meistentheils schätzen nämlich der, welcher eine Sache hat und der, welcher sie bekommen möchte, diese nicht gleich, vielmehr scheint jedem das Eigene und was er gegeben hat, werthvoller. Dennoch findet hier der Austausch gegen den Preis statt, welchen der Empfänger bestimmt; indess darf dieser ihn nicht danach abmessen, wie er die Sache schätzt, wenn er sie schon hat, sondern wie er sie schätzte, als er sie noch nicht hatte.[392])

Zweites Kapitel.

Auch folgende Fragen haben ihre Zweifel; nämlich ob man dem Vater alles gewähren und in allem gehorchen solle, oder ob der Sohn in Krankheitsfällen vielmehr dem Arzte folgen und bei der Wahl eines Feldherrn seine Stimme einem Kriegskundigen geben dürfe? Ferner: Ob man dem Freunde mehr als dem Guten Dienste leisten solle und ob man eher dem Wohlthäter seinen Dank abstatten oder dem Freunde die Sache geben solle, wenn Beides zusammen nicht möglich ist.[393]) Es ist nun nicht leicht, dergleichen Fragen genau zu beantworten, da hier viele und mancherlei Unterschiede auftreten sowohl nach Grösse und Kleinheit, wie nach dem Schönen und Nothwendigen. Dass man nicht Einem alles gewähren solle, ist klar; auch soll man in

der Regel eher einem Wohlthäter Dank abstatten, als den Freunden gefällig sein und eher geliehenes Geld dem Gläubiger zurückzahlen, als es dem Freunde geben. Indess dürfte auch dies nicht immer gelten; denn es frägt sich, ob nicht, wenn Jemand durch einen Anderen von den Räubern losgekauft worden ist, er nicht vor allen diesen, wer es auch sei, wieder seinerseits zuerst loskaufen müsse und ob, wenn der Andere auch nicht gefangen genommen ist, aber sein verlangtes Lösegeld wieder fordert, er es eher diesem zurückerstatten muss, anstatt damit den eigenen Vater auszulösen? Denn man könnte auch meinen, dass man seinen Vater eher als sich selbst loskaufen müsse. Wie gesagt, muss in der Regel vorerst das, was man schuldet, abgetragen werden; wenn aber die Pflicht und die Nothwendigkeit einer anderen Gabe überwiegt, so muss man für diese sich entscheiden. Zuweilen ist es nicht richtig, einen empfangenen Dienst zu vergelten; z. B. wenn Jemand einem als rechtlich von ihm gekannten Manne Gutes erwiesen hat, die Gegenleistung aber jenem, den dieser als schlechten Mann kennt, zufallen würde. Auch kann man dem, der uns geborgt hat, nicht immer ebenfalls borgen, denn der Eine hat in dem Glauben, das Geld wiederzuerhalten, einem rechtlichen Manne geborgt, während dieser von ihm, als einem schlechten, die Zurückzahlung nicht erwarten kann. Wenn es sich in Wahrheit so verhält, so ist die Würdigkeit beider Theile nicht gleich; aber selbst wenn es sich nicht so verhält und der Andere ihn nur für unredlich hält, so würde auch dann sein Verfahren nicht ungereimt sein.

Wie ich schon oft gesagt habe, können die über die Affekte und Handlungen aufgestellten Begriffe nicht bestimmter sein, als die Gegenstände selbst.[394]) Indess ist klar, dass man nicht Allen dasselbe abgeben kann und dass man auch seinem Vater nicht Alles geben kann, wie man ja auch dem Zeus nicht Alles opfert; vielmehr muss da man den Eltern und den Geschwistern und den Kameraden und den Wohlthätern jedem Unterschiedenes zu leisten hat, man hiernach jedem von ihnen das Eigenthümliche und Passende gewähren. So zeigt sich auch die Sitte; denn zur Hochzeit werden nur die Verwandten eingeladen; denn diese haben eine gemeinsame Ab

ihr getrenntes Selbst) und die Kinder die Eltern, weil sie von ihnen erzeugt worden, und die Brüder lieben einander, weil sie von denselben Personen entsprungen sind; die Dieselbigkeit dieser macht sie auch selbst gegenseitig zu Dieselbigen und deshalb spricht man von einem Blut, einem Stamme und Aehnlichem; selbst getrennt sind sie gewissermaassen nur Eins. Viel zur Freundschaft unter Brüdern trägt die gemeinsame Erziehung und die Gleichheit im Alter bei; denn „Gleich und Gleich gesellt sich gern“ und „die gemeinsame Sitte macht Kameraden“. Deshalb gleicht die Freundschaft der Brüder der Kameradschaft.[384]) Geschwisterkinder und weitere von denselben Personen abstammende Verwandte stehen wegen dieses einen Ursprungs einander nahe; je nachdem sie dem Stammvater näher oder ferner stehen, sind sie einander näher oder ferner. Die Liebe der Kinder zu den Eltern und der Menschen zu den Göttern ist gleich einer Liebe zum Guten und Ueberragenden; denn sie haben denselben die grössten Wohlthaten zu danken, indem ihr Dasein und ihre Ernährung, sowie ihre Erziehung von denselben kommt. Die Freundschaft zwischen diesen hat auch mehr Annehmlichkeit und Nutzen als die zwischen Fremden, weil sie ein gemeinsameres Leben führen. Die Freundschaft unter Brüdern gleicht der Freundschaft unter Kameraden; dies gilt um so mehr, wenn jene gute Menschen und überhaupt einander gleich sind und je mehr sie mit einander vertraut sind und durch die gleiche Abstammung einander lieb haben und je mehr sie als Abkömmlinge von denselben Eltern mit einander gleich erzogen und unterrichtet worden sind und daher von gleichem Charakter sind. Auch ist die durch die Zeit gewonnene gegenseitige Erprobung die umfassendste und dauerhafteste. Mit der Freundschaft unter den übrigen Verwandten verhält es sich entsprechend.

Die Liebe zwischen Mann und Frau scheint auf der Natur zu beruhen, denn der Mensch ist von Natur mehr zum paarweisen Leben als zum staatlichen Leben geneigt und zwar um so viel mehr, als das Haus früher und ihm nöthiger ist, wie der Staat und als die Erzeugung von Nachkommen allen lebenden Wesen gemeinsam ist. Bei den Thieren geht die Gemeinschaft nicht weiter; aber die Menschen leben nicht blos der Kinder-Erzeugung wegen bei-

entspringen. wie ich bereits anfänglich gesagt habe, die meisten Zwiste unter den Freunden daraus, dass ihre Freundschaft nicht von gleicher Art ist und von ihnen nicht dafür gehalten wird. Sofern hier Jemand sich selbst täuschte und annähme, er werde wegen seines Charakters geliebt, obgleich es dem Anderen gar nicht darum zu thun ist, so würde er sich selbst die Schuld beizumessen haben; ist er aber durch die Verstellung des Anderen getäuscht worden, so kann er mit Recht demselben Vorwürfe deshalb machen und mehr als Münzverfälschern, da die Schlechtigkeit ein Werthvolleres betroffen hat. Soll man aber auch Demjenigen Freund bleiben, den man zwar für einen guten Menschen gehalten hat, der aber schlecht geworden ist und dafür gehalten wird? Oder ist dies nicht möglich, da man nur das Gute lieben kann? Einen schlechten Menschen kann man allerdings nicht lieben und soll es nicht, denn man braucht kein Freund des Schlechten zu werden und sich dem Unsittlichen nicht gleich zu machen; denn ich habe schon gesagt, dass nur das Gleiche Freund des Gleichen sei. Soll man aber die Freundschaft sofort auflösen, oder soll man etwa es nicht gegen jeden solchen thun, sondern nur gegen die, wo die Schlechtigkeit unheilbar ist? Jedenfalls soll man denen, die sich bessern lassen, hierbei eher für ihren Charakter als für ihr Vermögen beistehen, denn der Charakter ist das Bessere und entspricht mehr dem Wesen der Freundschaft. Indess dürfte es auch nicht verkehrt sein, wenn man in solchen Fällen die Freundschaft auflöst; denn man war nicht der Freund eines solchen Menschen und man trennt sich, wenn man nicht vermag, ihn aus seiner Veränderung wieder zu befreien.

Wenn aber von den Freunden der eine sich nicht veränderte, der andere dagegen tugendhafter würde und hierin jenen um Vieles überträfe, soll da dieser noch Freund des Anderen bleiben oder geht dies nicht an? Bei grosser Verschiedenheit wird dies am offenbarsten; z. B. bei Freundschaften, die Knaben geschlossen haben; wenn da der Eine an Verstande ein Kind bleibt und der Andere ein tüchtiger Mann wird, wie können sie da Freunde bleiben, da sie weder an denselben Dingen Gefallen haben, noch sich über dieselben Dinge erfreuen oder betrüben? Auch an einander werden sie kein Ge-

fallen haben und ohne dem kann man kein Freund sein, denn das Zusammenleben ist dann nicht mehr möglich. So viel über diesen Fall. Aber soll dann der hier sich gegen den Andern so benehmen, als wenn er niemals sein Freund gewesen wäre? oder gebührt es sich nicht, der früheren Gemeinschaft eingedenk zu bleiben? ich meine letzteres und dass sie einander mehr wie Freunden als wie Fremden gefällig sein sollen. So soll man auch ehemaligen Freunden wegen der früheren Freundschaft gefällig bleiben, sofern nicht die Trennung wegen zu grosser Schlechtigkeit erfolgt ist.[396])

Viertes Kapitel.[397])

Das liebevolle Benehmen zum Freunde und das, was das Wesen der Freundschaft ausmacht, dürfte aus dem Verhalten gegen sich selbst hervorgegangen sein; denn man lässt nur den als Freund gelten, welcher das Gute, oder was man dafür hält für den Andern erstrebe und vollführe; oder welcher will, dass der Freund um seiner selbst willen da sei und lebe; wie die Mütter so für ihre Kinder fühlen und von Freunden die, welche den andern beleidigt haben.[398]) Andere setzen das Wesen des Freundes in das Zusammenleben und die gleichen Neigungen, oder dahin, dass man mit dem Freunde Schmerz und Freude theile. Auch dies ist bei den Müttern in Bezug auf ihre Kinder am meisten der Fall. Durch eines dieser Merkmale wird auch die Freundschaft bestimmt. Der sittliche Mensch verhält sich nun in allen diesen Stücken so gegen sich selbst; und die Andern ebenfalls insofern sie sich für sittlich halten; denn für jeden bildet hier, wie schon gesagt worden, die Tugend und der sittliche Mensch den Massstab; denn dieser ist mit sich selbst in Uebereinstimmung und seine Ziele, denen er mit ganzer Seele nachstrebt, bleiben sich gleich. Er begehrt für sich selbst das Gute und das was als solches sich darstellt und handelt auch (denn der gute Mensch sucht das Gute zu verwirklichen) um seiner selbst willen, nämlich um seiner denkenden Natur willen, welche das Wesen eines Jeden ausmacht.[399]) Auch will er leben und sich erhalten, insbesondere in seinem vernünftigen Theile; dem guten

Menschen gilt sein Dasein für ein Gut. Ein Jeder w
für sich das Gute; aber wenn er ein Anderer geworde
so wird er niemals wollen dass dieser anders Geworde
alles haben solle.[400]) Denn die Gottheit hat zwar au
jetzt das Gute, aber nur weil sie jetzt noch das ist, w
sie früher war. Es wird wohl ein Jeder in der Vernu
sein Selbst ganz oder hauptsächlich finden und ein Je
will deshalb mit sich selbst verkehren, denn dies gewä
ihm Freude, da die Erinnerung an das, was er get
hat, ihm angenehm ist und ebenso sind die Hoffnung
welche er für die Zukunft hegt gut und deshalb a
angenehm; auch an wissenschaftlichen Kenntnissen is
reich. Er leidet und freut sich mit sich selbst am meis
Das Traurige und das Erfreuliche ändert sich mit
Zeit nicht, sondern ist ihm immer dasselbe, denn er
so zu sagen, der Reue nicht zugänglich. Indem der
liche Mensch in allen diesen Dingen sich so gegen
selbst verhält, das Verhalten zum Freunde aber dass
ist, wie das Verhalten zu sich selbst, (denn der Fr
ist das andere Selbst) so ist auch die Freundschaft e
der Art und Freunde sind die, welche sich so verha

Ob es aber auch eine Freundschaft gegen
selbst giebt oder nicht, darüber mag die Untersuchung
Zeit noch ausgesetzt bleiben. Doch möchte man es
soweit annehmen, als sie zwei oder mehr der ob
Bestimmungen in sich enthält[401]) und weil das Ue
mass der Freundschaft gegen Andre derjenigen Fre
schaft gleicht, die man für sich selbst hegt. Die erw
ten Bestimmungen scheinen auch bei der Menge
handen zu sein, trotzdem, dass hier die Menschen sch
sind. Indess dürfte dies wohl nur soweit der Fall
als sie Gefallen an sich selbst haben und sich für
liche Menschen halten; denn bei den ganz schlec
Menschen und Bösewichtern findet sich solches Verh
nicht und auch nicht der Schein davon. Indess
man es wohl auch für schlechte Menschen überh
kaum annehmen; denn sie bleiben sich selbst nicht g
und ihr Begehren ist, wie bei den Unmässigen,
Anderes gerichtet als sie wollen. Anstatt des von i
selbst erkannten Guten wählen sie das Angenehme,
ihnen schadet. Andere unterlassen aus Feigheit
Trägheit das zu thun, was sie für sich selbst als

Beste halten während die, welche in ihrer Schlechtigkeit viele Unthaten verübt haben, von Hass gegen sich erfüllt, das Leben fliehen und sich selbst tödten. Der schlechte Mensch verlangt nach Gesellschaft und flieht sich selbst, weil ihm viele peinliche Erinnerungen kommen und er Aehnliches erwartet wenn er allein ist, während er in Gesellschaft es vergisst. Da er nichts liebenswerthes an sich hat, so fühlt er auch keine Liebe zu sich selbst und hat weder Freude noch Schmerz über sich selbst. Seine Seele ist in Aufruhr und wegen ihrer Schlechtigkeit bald im Schmerz über Entbehrungen bald in Lust; dies zieht sie da-, jenes dorthin, als wollten sie die Seele zerreissen. Wenn man auch nicht gleichzeitig Lust und Schmerz empfinden kann, so schmerzt dem Schlechten doch sehr bald, dass er sich gefreut und er wünscht, diese Lust nicht genossen zu haben; denn die schlechten Menschen sind voll Reue. Hiernach zeigt der Schlechte nicht einmal gegen sich selbst ein liebendes Verhalten, weil er nichts liebenswerthes an sich hat. [402]) Wenn ein solcher Zustand ein höchst unglücklicher ist, so muss man das Laster mit aller Anstrengung fliehen und ein guter Mensch zu werden suchen; dann wird man nicht nur mit sich selbst, sondern auch mit Andern Freund sein.

Fünftes Kapitel. [403])

Das Wohlwollen hat wohl mit der Freundschaft einige Aehnlichkeit, ist indess noch keine Freundschaft; denn wohlwollend ist man auch gegen Fremde und es ist nicht nöthig, dass der Andre darum weiss, während bei der Freundschaft dies nöthig ist, wie ich schon früher bemerkt habe. Das Wohlwollen ist aber auch kein Lieben, da ihm jene Spannung des Gemüths und jenes Begehren abgeht, die mit dem Lieben verbunden sind. Ferner entwickelt sich die Liebe aus dem Zusammensein, das Wohlwollen aber auch plötzlich, z. B. für Wettkämpfer, denen man wohlwill und den Preis wünscht, ohne aber selbst dafür etwas thun zu wollen. Das Wohlwollen entsteht, wie gesagt, plötzlich und sein Lieben ist nur oberflächlich. Indess scheint es den Anfang zur Freundschaft zu machen, wie die Freude an

dem Sehen einer Person den Anfang der Liebe bildet; denn Niemand verliebt sich, ohne an dem Aeussern der Person sich erfreut zu haben. Diese Freude an dem Aeussern macht indess noch keine Liebe, sondern man muss auch nach dem abwesenden Geliebten verlangen und dessen Gegenwart begehren. So kann es auch zu keiner Freundschaft kommen, wenn nicht ein Wohlwollen vorangegangen ist; aber das Wohlwollen ist deshalb noch keine Freundschaft; denn der Wohlwollende wünscht dem Betreffenden nur alles Gute, aber ist dafür nicht mitthätig und empfindet auch keine Unruhe seinetwegen. Deshalb könnte man das Wohlwollen bildlich eine träge Freundschaft nennen; dauert es aber längere Zeit und kommt es zum persönlichen Umgang, so entsteht Freundschaft daraus; aber keine welche auf dem Nutzen oder der Lust beruht, denn der Wohlwollende verlangt danach nicht. Der, dem Gutes erwiesen worden, vergilt das Empfangene mit seinem Wohlwollen und thut recht daran. Wenn es aber bei dem Wohlthun nur auf Unterstützung durch den Andern abgesehen ist, so ist kein Wohlwollen vorhanden, vielmehr nur Gegenliebe, wie bei einem, der nur seines Nutzens wegen für seinen Freund sorgt. Im Allgemeinen wird das Wohlwollen durch eine gewisse Tugend oder Sittlichkeit hervorgerufen, wenn Jemand sich dem Andern als schön, oder tapfer oder ähnlicher Art zeigt, wie ich dies bei den Wettkämpfern schon gesagt habe.

Sechstes Kapitel.[404])

Auch die Einmüthigkeit hat etwas von der Freundschaft an sich und deshalb ist sie keine blosse Gleichheit der Ansichten, denn diese kann auch zwischen Personen bestehen, die einander nicht kennen. Auch gilt eine Uebereinstimmung der Ansichten in irgend einem Gegenstande noch nicht für Einmüthigkeit, so z. B. nicht die über die Himmelskörper (da eine Uebereinstimmung hierin mit der Freundschaft nichts zu schaffen hat); aber man nennt Städte einmüthig, wenn sie über das, was ihnen nützlich ist, übereinstimmen und wenn sie ein und dasselbe beschliessen und es gemeinsam ausführen. Die Einmüthigkeit geht auf das Handeln

und auch hier nun auf das Wichtigere, was beiden Theilen oder allen zu Gebote steht, wie wenn z. B. Städte sämmtlich beschliessen, dass die Beamten bei ihnen gewählt werden sollen, oder dass man den Krieg gemeinsam mit den Lakedämoniern führen wolle, oder dass Pittakus das Staatsoberhaupt sein solle, wenn er selbst dazu bereit sei. Wenn aber, wie in dem Trauerspiel: die Phöniezierinnen,[405]) jeder von beiden sich selbst zum Oberhaupt machen will, so ist dies Aufruhr. Denn es ist noch keine Einmüthigkeit, wenn jeder von beiden dasselbe irgend wie will, sondern wenn sie auch in der Person hierbei einig sind, z. B. wenn sowohl die Menge, wie die rechtlichen Leute einig sind, dass die besten Männer den Staat leiten sollen. Denn nur dann geschieht das, was alle wollen. Die Einmüthigkeit dürfte eine staatliche Freundschaft sein und sie wird auch so bezeichnet; denn sie bezieht sich auf das Nützliche und die Zwecke des Lebens. Eine solche Einmüthigkeit besteht auch unter rechtlichen Menschen; denn diese sind sowohl mit sich wie mit einander einmüthig, da sie so zu sagen, mit denselben Dingen sich beschäftigen. Solche Menschen sind in ihren Beschlüssen beharrlich und wechseln nicht wie die Wässer einer Meerenge hin und her, da sie das Rechte und Mögliche verfolgen und gemeinsam danach streben. Dagegen können schlechte Menschen nicht einmüthig sein, ausgenommen auf kurze Zeit und ebenso wenig können sie Freunde mit einander sein, da sie von dem Nützlichen zuviel haben wollen, aber bei den Mühseligkeiten und den Leistungen für den Staat zurückbleiben. Indem Jeder nur sich im Auge hat, traut er dem Nachbar nicht und hindert ihn; und ein Staat, der nicht behütet wird, geht zu Grunde. Unter solchen Menschen erhebt sich der Aufruhr, denn keiner will selbst das thun, was die Pflicht gebietet, sondern nur die Andern dazu zwingen.

Siebentes Kapitel.[406])

Der **Wohlthäter** liebt den, welchen er wohlthut mehr, als dieser jenen und man sucht nach dem Grunde dieser sonderbaren Erscheinung. Meistentheils erklärt

man es daraus, dass hier die Einen borgen und den Andern geborgt wird;[406]) wie denn auch bei Darlehnsgeschäften der Schuldner nicht mag, dass er einen Gläubiger habe, während die Darleiher um das Wohl der Borgenden besorgt sind. Ebenso wünscht auch der Wohlthäter dem Andern das Leben in Hoffnung, dass er sich dankbar beweisen werde, während der, welcher die Wohlthat empfangen hat, im Danke nicht so eifrig ist. Epicharmos[407]) würde hier sofort sagen, dass man nur dann so sprechen könne, wenn man blos das Schlechte im Auge behalte; indess dürfte ein solches Verhalten doch in der menschlichen Natur liegen; denn die Menge vergisst leicht und will lieber Wohlthaten empfangen, als geben. Der Grund für jene Erscheinung dürfte jedoch mehr ein natürlicher sein und die Vergleichung mit den Darleihern nicht zu treffen; denn bei diesen besteht keine Liebe zu dem Empfänger, sondern sie wünschen ihm nur Gutes, damit sie ihr Geld wiederbekommen. Wohlthäter dagegen lieben und sind Freunde derer, welche die Wohlthaten empfangen, selbst wenn diese ihnen nicht nützlich sind und auch später es nicht werden können. Aehnliches findet bei den Künstlern statt; hier liebt jeder sein Werk mehr, als er von diesem geliebt werden würde, wenn es lebendig wäre. Am meisten gilt dies wohl von den Dichtern; sie sind vernarrt in ihre eignen Dichtungen und hegen eine väterliche Liebe zu denselben.

Aehnlich verhält es sich nun mit den Wohlthätern; die Wohlthat ist ihr Werk und sie lieben es mehr, als das Werk den Meister liebt. Der Grund ist, weil jedem das Dasein wünschenswerth und theuer ist und weil man nur als Thätiger ist; d. h. als lebender und handelnder. Wer ein Werk gemacht, hat es durch irgend eine Thätigkeit gemacht; nun liebt er sein Werk, folglich auch sein Dasein. Es ist dies natürlich, denn was Jemand der Möglichkeit nach ist, das offenbart als Wirklichkeit sein Werk.[408]) Zugleich liegt für den Wohlthäter etwas Schönes in seiner Handlung, so dass er auch an dem, worin dieses Schöne enthalten ist, sich erfreut; dagegen liegt für den Empfänger nichts Schönes in der Person des Handelnden sondern nur etwas Nützliches, was aber weniger angenehm und liebenswerth ist. Nun ist für die Gegenwart die Thätigkeit angenehm; für die Zukunft die

ffnung, für die Vergangenheit die Erinnerung. Am
genehmsten ist aber das, was eine Thätigkeit enthält
d ebenso am liebenswerthesten. Nun bleibt dem, der
handelt hat, sein Werk (denn das Schöne ist dauerhaft)
ährend bei dem Empfänger der Nutzen vergeht. Die Erinne-
ung an die schöne Handlung ist aber süss, während die an
en empfangenen Vortheil kaum süss ist oder doch
weniger süss. Umgekehrt dürfte es sich mit der Er-
wartung verhalten.[409]) Auch gleicht das Lieben dem
Handeln, das Geliebtwerden aber dem Leiden. Bei dem,
der durch Thätigkeit hervorragt, findet sich auch mehr
das Lieben und das zur Freundschaft Gehörige. Auch
liebt Jedermann das mühsam Erlangte mehr, z. B. das
Geld mehr, wenn er es erworben hat, als wenn er es über-
kommen hat und das Empfangen von Wohlthaten ist
mühelos, das Geben derselben aber mühsam. Deshalb
lieben auch die Mütter am meisten ihre Kinder; das Ge-
bären ist sehr mühevoll und sie wissen am sichersten,
dass die Kinder ihre eignen sind. Gleiches dürfte bei
den Wohlthätern das Eigenthümliche sein.[410])

Achtes Kapitel.[411])

Es entsteht auch die Frage, ob man am meisten
sich selbst oder einen Andern lieben solle? denn
man tadelt die, welche sich am meisten lieben und nennt
sie gleichsam als Vorwurf selbstsüchtig, indem nur der
schlechte Mensch alles um seinetwillen thue und um
so mehr so handle, je schlechter er sei. Man tadelt ihn,
weil er nichts thut, als was ihm Vortheil bringt, während
der sittliche Mensch durch das Schöne bestimmt werde
und je besser dieser sei, um so mehr handle er so und
stelle um des Freundes willen das Seinige zurück. Mit
solchen Reden stimmen indess die Handlungen nicht und
wohl mit Recht, denn man sagt ja, dass man den am
meisten lieben solle, der uns am meisten Freund sei;
am meisten Freund ist aber der, welcher um des Andern
willen ihm das Gute wünsche, auch wenn Niemand es
erfährt. Alle diese Bedingungen so wie alles Uebrige,
woran man den Freund erkennt, treffen aber bei jedem
am meisten für ihn selbst zu. Denn ich habe schon be-

merkt, dass aus dem Verhalten gegen sich selbst auch alles abgeleitet wird, was man den Andern als Freunden schuldet. Auch alle Sprüchwörter stimmen damit überein, z. B.: „nur eine Seele", [411 b]) „unter Freunden ist Alles gemeinsam", „Freundschaft ist Gleichheit" und „das Knie ist mir näher als die Wade". Alles dies trifft nun am meisten in Beziehung auf das eigene Selbst zu; jeder ist sich selbst am meisten Freund und meint, dass er sich selbst am meisten lieben solle.

Man ist nicht ohne Grund im Zweifel, welcher von diesen beiden Ansichten man folgen solle, da jede Glauben verdient. Vielleicht hat man solche Aussprüche zu trennen und zu bestimmen, wie weit und in welcher Weise jeder die Wahrheit enthält. Nimmt man nun die Selbstliebe und sieht, in welchem Sinne jeder Theil sie auffasst, so dürfte sich die Sache schnell aufklären. Die Einen nehmen die Selbstliebe von der schimpflichen Seite und nennen diejenigen selbstsüchtig, welche sich selbst mehr, wie den Andern, an Geld, Ehre und sinnlicher Lust zutheilen; denn hiernach verlangt die Menge und ereifert sich darum, als wäre es das Beste; weshalb auch am meisten darum gekämpft wird. Die hierin Habsüchtigen geben ihren Begierden nach und überhaupt den Leidenschaften und dem Unvernünftigen in ihrer Seele. So ist nun die Menge beschaffen und deshalb hat dieses Wort eine schlechte Nebenbedeutung erhalten und es ist recht, dass man solche sich selbst Liebenden tadelt. Es ist auch erklärlich, dass die Menge diese Menschen, welche sich dergleichen zuwenden, selbstsüchtig zu nennen pflegt, denn wenn Jemand sich immer beeiferte, selbst mehr wie die Andern recht zu handeln, oder mehr wie die Andern sich weise zu benehmen und auch in allen andern Tugenden sich ähnlich so zu verhalten und überhaupt sich selbst immer das Schöne zuzueignen, so würde Niemand einen solchen Menschen selbstsüchtig nennen, noch ihn tadeln und doch dürfte ein solcher selbstsüchtiger als jene sein, denn er theilt sich selbst das Schönste und Beste zu, und er dient dem vornehmsten Theile seiner selbst und gehorcht ihm in allen Stücken. So wie nun das vornehmste Stück des Staates oder sonst eines geordneten Ganzen am meisten als der Staat selbst gilt, so verhält es sich auch bei dem Menschen, und derjenige liebt sich

bst am meisten, welcher diesen vornehmsten Theil
ner liebt und diesem dient. Auch mässig oder un-
ssig heisst Jemand, je nachdem die Vernunft bei ihm
rrscht oder nicht, als wenn diese sein Selbst wäre;
d eben so gilt das, was er mit Vernunft gethan, am
isten als von ihm selbst und freiwillig gethan.

Es ist also klar, dass hierin das Selbst eines Jeden, oder
nigstens am meisten, enthalten ist, und dass der sittliche
nsch dieses am meisten liebt. Deshalb wird er also
meisten sich selbst lieben, obwohl in einer andern
rt als jener, der als selbstsüchtig getadelt wird, da er
n diesem ebenso verschieden ist, wie ein vernünftiges
eben von dem von Begierden beherrschten oder wie
s Verlangen nach dem Schönen von dem nach dem
ützlich Scheinenden. Wer in solcher unterschiedenen
eise sich schöner Handlungen befleissigt, findet Billi-
ung und Lob bei Jedermann. Wenn Alle so im Schönen
tteiferten und sich anstrengten das Beste zu leisten,
würde sowohl der Staat alles was er bedarf, als auch
der für sich selbst das Grösste der Güter haben, wel-
hes ja in der Tugend besteht.

In solcher Weise soll der gute Mensch sich selbst lieben;
m selbst wird es frommen, wenn er das Schöne vollbringt
nd ebenso wird es den Andern Nutzen bringen; dagegen soll
r schlechte Mensch sich nicht selbst lieben, denn er folgt
mit seinen schlechten Leidenschaften und wird sich
nd seinem Nächsten Schaden thun. Bei dem schlechten
enschen stimmt dâs, was er thun soll, nicht mit dem,
as er wirklich thut; aber der sittliche Mensch handelt
wie er soll. Alles Vernünftige wählt das für sich
ste und der sittliche Mensch gehorcht ja der Vernunft.
ber dabei bleibt es doch wahr, dass der rechtliche
nn auch für seine Freunde und für sein Vaterland
les thut, und wenn es sein soll, selbst in den Tod für
geht. Er wird Geld und Ehren und all jene viel-
worbenen Güter von sich werfen und dafür das sitt-
h Schöne sich umthun. Er wird vorziehen, eine kurze
it hoher Lust sich zu erfreuen, als eine lange Zeit nur
wache Lust zu empfinden und vorziehen ein Jahr
schönes Leben zu führen, als viele Jahre wie es sich
ft zu leben; eine schöne und grosse That wird ihm
ber sein, als viele kleine. Auch die, welche für Andre

den Tod erleiden, werden so empfinden, denn sie
len ein Grosses und Schönes für sich. Auch Gel
der rechtliche Mann opfern, damit seine Freunde d
mehr gewinnen; die Freunde gewinnen dann G
selbst aber das Schöne; er theilt also sich sel
grössere Gut zu. Auch bei den Ehren und Aemte
er sich ebenso verhalten; er wird dies alles den
den zuwenden; denn dies gereicht ihm selbst zur s
und lobenswerthen That und er wird sicherlich fü
rechtlichen Mann gelten, weil er vor allem nac
Schönen strebt. Ja selbst das Handeln kann
Freunde überlassen und es ist schöner, wenn
Freund dazu veranlasst, als wenn er selbst h
So zeigt sich, dass der sittliche Mensch in allen
werthen Dingen sich selbst das Schöne am meist
theilt. In dieser Weise soll er also, wie gesag
selbst lieben; aber nicht in der Weise der Menge.

Neuntes Kapitel.[413])

Man streitet auch darüber, ob der Glückli
Freunde bedürfe oder nicht? Man sagt, die Glü
und sich selbst Genügenden brauchten keine F
da sie alle Güter schon besässen; indem sie sic
genug wären, bedürften sie Niemandes, währen
der Freund, als ein anderes Selbst, das verschaffe
was man durch sich allein nicht vermöge. Da
Sprüchwort: „Wenn die Gottheit Gutes gewährt
bedarf es da der Freunde?“[414]) Allein es ist w
kehrt, dem Glücklichen alle Güter, aber keine
zuzutheilen, die doch zu den grössten äusseren
gehören. Wenn es in der Natur des Freunde
mehr Gutes zu erweisen als zu empfangen und w
Wohlthun zur Tugend und den Gütern gehört
schöner ist, Freunden als Fremden Gutes zu e
so wird der sittliche Mensch der ihm wohlge
Menschen nicht entbehren können. Man stellt
auch die Frage, ob man der Freunde mehr im
oder im Unglücke bedürfe? da sowohl der U
liche der Wohlthäter bedürfe als die Glücklichen
denen sie Gutes erzeigen können. Doch ist es w

kehrt, den Glücklichen zu vereinsamen; da Niemand alle Güter für sich allein wird besitzen mögen, vielmehr ist der Mensch von Natur zum staatlichen und gemeinsamen Leben bestimmt und der Glückliche hat daher auch dieses, da er die natürlichen Güter besitzt. Auch ist es offenbar besser, mit Freunden und rechtlichen Menschen, anstatt mit Fremden und mit wem es sich trifft, zu leben. Deshalb also bedarf der Glückliche der Freunde.

Was will nun der Ausspruch der Gegner sagen und in welchem Sinne haben sie Recht? Sollte es nicht deshalb sein, weil die Menge unter den Freunden nur die Nützlichen versteht? Solcher bedarf allerdings der Glückliche nicht, da er alle Güter besitzt. Auch bedarf er der Freunde nicht um der Lust willen, wenigstens nur in geringem Maasse; denn sein Leben ist bereits angenehm und er bedarf keiner von aussen noch zugebrachten Lust. So scheint er, da er solcher Freunde nicht bedarf, überhaupt derselben nicht zu bedürfen. Indess dürfte dies doch nicht richtig sein; denn ich habe im Beginn gesagt, dass die Glückseligkeit eine Art Thätigkeit ist und eine solche wird und ist nicht blos, wie etwa ein Besitz. Wenn nun das Glück in dem Leben und Wirken besteht und die Wirksamkeit des guten Menschen an sich selbst sittlich und angenehm ist, wie im Eingange gesagt worden und wenn das jedem Wesem Eigenthümliche auch Lust gewährt und wenn wir unsere Nächsten besser als uns selbst und die Handlungen jener besser als unsere eigenen betrachten können, so sind auch die Handlungen sittlicher Menschen, welche Freunde der guten Menschen sind, diesen angenehm; denn beide Theile haben dann das von Natur Angenehme und der Glückliche wird solcher Freunde bedürfen, da er ein sittliches und ihm verwandtes Handeln zu schauen wünscht und die Handlungen eines guten Freundes von dieser Art sind.

Man meint ja auch, dass der Glückselige angenehm leben müsse; nun ist aber für einen allein stehenden Menschen das Leben schwer, denn es ist nicht leicht, für sich allein immer thätig zu sein, aber leicht, mit Anderen und für Andere. Deshalb wird in letzterem Falle die Wirksamkeit des Glücklichen andauernder sein und da sie an sich Lust gewährt, so muss sie dem Glücklichen zukommen. Der rechtliche Mann erfreut sich ja als solcher an dem

tugendhaften Handeln und zürnt dem schlechten Handeln, wie der Musiker an den schönen Melodien sich erfreut und über schlechte sich betrübt. Auch erwächst wohl aus dem Zusammenleben eine Art Uebung in der Tugend für die guten Menschen, wie schon Theognis sagt. Auch wenn man mehr das Natürliche betrachtet, zeigt sich, dass der sittliche Mensch schon von Natur den Sittlichen zu seinem Freunde erwählt, denn ich habe schon bemerkt, dass das natürliche Gute für den sittlichen Menschen gut und angenehm an sich ist.

Das Leben setzt man nun bei den Thieren in das Vermögen wahrzunehmen und bei dem Menschen in das Vermögen wahrzunehmen und zu denken. Dies Vermögen treibt aber zur Verwirklichung seiner und in dieser Verwirklichung besteht die Hauptsache; deshalb erscheint das Leben hauptsächlich als ein Wahrnehmen und Denken. Nun gehört das Leben zu den Gütern und zu der Lust an sich; denn es ist begrenzt und das Begrenzte hat die Natur des Guten.[415]) Das von Natur Gute gilt auch dem sittlichen Menschen als gut; daher ist das Leben für alle Wesen angenehm. Man darf aber hier nicht das Leben als ein schlechtes und verdorbenes oder als ein trauriges nehmen; denn ein solches ist unbestimmt, wie das, was zu ihm gehört. Aus dem, was später über die Trauer gesagt werden soll, wird dies deutlicher werden.[416]) Wenn nun das Leben an sich ein Gut und eine Lust ist (wie auch daraus erhellt, dass Alle es begehren und die sittlichen und glücklichen Menschen am meisten; denn für diese ist das Leben das Begehrenswertheste und ihr Leben ist das glücklichste) und wenn der Sehende wahrnimmt, dass er sieht und der Hörende, dass er hört und der Gehende, dass er geht und wenn ebenso in allen anderen ähnlichen Fällen wahrgenommen wird, dass wir etwas wirken, so dürften wir wohl auch wahrnehmen, dass wir wahrnehmen und denken, dass wir denken.[417]) Weil wir aber wahrnehmen und denken, deshalb sind wir; denn unser Dasein ist als Wahrnehmen und Denken dargelegt worden. Nun gehört die Wahrnehmung des eigenen Lebens zu dem Angenehmen an sich, weil das Leben ein natürliches Gut ist und die Wahrnehmung, dass ein Gut in uns enthalten, angenehm ist. Das Leben ist also wünschenswerth,[418]) besonders für die guten

Menschen, weil das Dasein ein Gut und eine Lust für sie ist; denn indem sie zugleich das an sich Gute wahrnehmen, erfreuen sie sich dessen.

Wie sich nun der sittliche Mensch zu sich selbst verhält, so auch zu seinem Freund, denn der Freund ist ihm sein anderes Selbst. So wie also das eigene Dasein von Jedem begehrt wird, so wird auch das Dasein des Freundes von ihm begehrt, wenigstens nahezu ebenso. Nun war aber das Dasein wünschenswerth, weil man wahrnahm, dass es ein Gut ist und eine solche Wahrnehmung an sich angenehm ist. Also soll man auch das Dasein des Freundes mit wahrnehmen und dies würde geschehen, wenn man mit dem Freunde zusammen lebt und Worte und Gedanken mit ihm austauscht; denn nur dies würde ein Zusammenleben von Menschen heissen können und nicht, wenn sie, wie eine Viehheerde, blos an demselben Orte auf die Weide gehen. Wenn sonach dem glücklichen Menschen das Dasein an sich selbst wünschenswerth ist, weil es von Natur ein Gut und eine Lust ist, so ist für ihn auch das Leben des Freundes ein ziemlich gleiches Gut und eine gleiche Lust und deshalb gehören auch die Freunde zu dem Wünschenswerthen. Was nun an sich selbst wünschenswerth ist, das muss der Glückliche haben, oder es wird ihm etwas fehlen. Deshalb wird also der Glücklicke tugendhafter Freunde bedürfen.

Zehntes Kapitel.

Soll man sich möglichst viele Freunde verschaffen oder soll die der Gastfreundschaft gegebene Mahnung: „Weder der Gastfreunde viele noch keinen“ [419]) auch für die Freundschaft passen, so dass man weder ohne Freund sein, noch deren zu Viele haben solle? Allerdings dürfte dieser Spruch für den, welcher seine Freunde des Nutzens wegen erwählt, wohl passen, denn Vielen wieder Gegendienste zu erweisen, ist mühsam und das Leben reicht ihnen dazu nicht hin; sind der Freunde mehr, als zum häuslichen Leben genügt, so sind sie überflüssig und dem angenehmen Leben hinderlich; man bedarf also derselben nicht. Auch bedarf man um des Vergnügens willen nur weniger Freunde, gleich des Süssen bei den Speisen.

Handelt es sich aber um tugendhafte Freunde, so frägt es sich, ob man hier nicht deren an Zahl nie genug haben könne, oder ob auch hier ein Maass für die Menge solcher, wie für die Einwohner einer Stadt bestehe? Denn zehn Menschen machen noch keine Stadt und bei zehn mal zehntausend ist keine Stadt mehr möglich. Das: Wieviel ist wohl kein einziges und bestimmtes, sondern befasst alles zwischen bestimmten Grenzen. So ist auch die Menge der Freunde begrenzt und es giebt eine äusserste Anzahl, über die hinaus man nicht mehr gemeinsam mit einander würde leben können. Diese Bedingung ist der Freundschaft am wesentlichsten und es ist doch klar, dass man mit Vielen nicht zusammenleben und sich nicht unter sie vertheilen kann. Auch müssten die vielen Freunde wieder untereinander Freunde sein, wenn sie alle mit einander leben sollten und dies dürfte schwierig sein, wenn deren Zahl gross ist. Auch dürfte es schwer sein, in Wahrheit an der Freude und dem Schmerz vieler Freunde Theil zu nehmen, denn es kann sich leicht treffen, dass man gleichzeitig mit dem Einen sich freuen und mit dem Anderen sich betrüben müsste.

Es dürfte also das Richtige sein, wenn man nicht nach möglichst vielen Freunden strebt, sondern nur nach so vielen, als zum gemeinsamen Leben genügen und es dürfte wohl nicht möglich sein, mit Vielen enge Freundschaft zu halten. Deshalb kann man auch nicht Mehrere lieben; denn die Liebe will gleichsam ein Uebermaass der Freundschaft sein und dies ist nur zu Einem möglich. Ebenso ist die innige Freundschaft nur unter Wenigen möglich. Dies dürfte sich auch durch die Wirklichkeit bestätigen; denn bei der kameradschaftlichen Verbindung giebt es der Freunde nicht viele und jene von den Dichtern gepriesenen Freundschaften haben immer nur zwischen Zweien bestanden. Die, welche Viele zu Freunden haben und gegen Jedermann sich vertraulich benehmen, gelten Niemandem als Freunde; nur in öffentlichen Dingen findet eine Ausnahme statt; sonst nennt man sie gefallsüchtig. Wenn man aber in öffentlichen Dingen Freund mit Vielen ist, so ist man deshalb nicht gefallsüchtig, sondern handelt wahrhaft recht. [420]) Dagegen ist eine auf Tugend und der Person beruhende Freundschaft gegen Viele nicht möglich und man muss

sich schon glücklich schätzen, wenn man wenige solche findet.

Elftes Kapitel.

Braucht man nun der Freunde mehr im Glücke oder im Unglücke? In beiden Lagen verlangt man nach ihnen; die Unglücklichen bedürfen derselben zur Unterstützung und die Glücklichen brauchen Gesellschafter und Menschen, denen sie Gutes erweisen können, denn sie wollen Gutes thun. Nothwendiger sind allerdings die Freunde im Unglück, weil man da der nützlichen bedarf; schöner aber ist es, im Glück Freunde zu suchen; deshalb sucht man da nach sittlichen Menschen, denn es ist wünschenswerther, solchen Gutes zu erweisen und mit solchen zu verkehren. Denn schon die blosse Gegenwart der Freunde ist angenehm; selbst im Unglücke, da die Traurigen sich erleichtert fühlen, wenn die Freunde mit trauern. Man könnte deshalb zweifeln, ob diese Freunde die Last gleichsam mittragen oder ob dies nicht der Fall, aber ihre Anwesenheit angenehm sei und die Wahrnehmung ihres Mitleids den Schmerz vermindere? Ob nun die Erleichterung dadurch oder in anderer Weise erfolgt, will ich nicht untersuchen, aber die Erleichterung selbst tritt ein. Die Gegenwart der Freunde dürfte etwas Gemischtes an sich haben; denn schon das blosse Sehen der Freunde ist angenehm, insbesondere dem Unglücklichen; es bildet eine Art Hülfe für das Aufhören des Schmerzes und der Freund ist ein Trost durch seine Gegenwart und seine Worte, wenn er sich recht benimmt; dann kennt er den Charakter des Anderen und weiss, was ihn erfreut und betrübt. Dagegen ist es für diesen betrübend, wenn er wahrnimmt, dass der Freund über sein Unglück trauert, weil Niemand seinen Freunden Grund zur Trauer geben mag. Deshalb suchen von Natur kräftigere Personen es zu vermeiden, dass ihre Freunde mit ihnen trauern und wenn sie nicht ganz unempfindlich sind, mögen sie nicht den für die Freunde entstehenden Schmerz abwarten; überhaupt lassen sie weinerliche Menschen nicht an sich heran, da sie selbst nicht der Art sind. Dagegen erfreuen sich Weiber und weibische Männer an dem Mitgeseufze Anderer und lieben

sie als Freunde und mitleidige Menschen. Nun soll man aber offenbar in allen Dingen dem besseren Menschen nachahmen. — Dagegen führt die Gegenwart der Freunde im Glücke zu einem angenehmen Verkehr und zu dem angenehmen Bewusstsein, dass sie sich unserer Güter erfreuen. Deshalb hat man unverzagt die Freunde zum Glücke herbeizurufen, denn ein wohlwollendes Benehmen ist schön; aber beim Unglück soll man zögern dies zu thun, da man den Freunden so wenig als möglich von den Uebeln mittheilen soll, daher der Ausspruch:

„Genug, dass ich unglücklich bin.“ [421])

Am meisten soll man die Freunde herbeirufen, wenn sie mit geringer Mühe grosse Hülfe gewähren können. Umgekehrt wird es wohl sich schicken, dass man auch ungerufen und bereitwillig zu den Unglücklichen gehe (denn man soll den Freunden helfen und besonders denen, die es zwar bedürfen, aber sich nicht melden; für Beide ist dies schöner und angenehmer); zu den Glücklichen soll man aber nur gehen, wenn man in Etwas ihnen behülflich sein kann (denn dazu bedarf man ja der Freunde); zögernd aber dann, wenn es zu geniessen gilt, denn geflissentlich von einem Anderen Vortheil zu ziehen, ist nicht schön. Andererseits hat man den Schein der Unfreundlichkeit bei dem Zurückweisen der Hülfe, wie es manchmal vorkommt, zu vermeiden. So erscheint die Gegenwart der Freunde unter allen Umständen wünschenswerth. [422])

Zwölftes Kapitel.

Ist nun so, wie den Liebenden das Sehen am liebsten ist und sie diese Art des Wahrnehmens den übrigen Arten vorziehen, weil die Liebe wesentlich durch diese entsteht und besteht, [423]) ist also so nicht auch das Zusammenleben für Freunde das Liebste? Denn die Freundschaft ist ja eine Gemeinschaft und wie man sich zu sich selbst verhält, so verhält man sich auch gegen den Freund. In Bezug auf sich selbst ist nun die Wahrnehmung des eigenen Daseins die liebste; also gilt dies auch für das Dasein des Freundes. Verwirklicht wird diese Wahrnehmung aber durch das Beisammenleben und deshalb verlangen die Freunde nach diesem und das,

einem jeden von ihnen als Dasein gilt, oder weshalb leben wollen ist auch das, worin sie mit einander kehren wollen. Deshalb trinken Manche zusammen; dere würfeln; Andere turnen oder jagen gemeinschaft- oder sie philosophiren gemeinschaftlich; kurz Alle leben der Weise zusammen, die ihnen von den verschiede- n Lebensweisen die liebste ist. Indem die Freunde it einander leben wollen, thun sie und treiben gemein- m dasjenige, worin nach ihrer Meinung das Zusammen- ben besteht. Deshalb wird auch die zwischen schlech- en Menschen bestehende Freundschaft schlecht; denn nbeständig, wie sie sind, theilen sie sich das Schlechte mit und indem sie einander ähnlich werden, fallen sie dem Schlechten anheim. Dagegen ist die Freundschaft zwischen sittlichen Menschen selbst sittlich und nimmt darin durch deren Umgang zu; sie werden auch besser, indem sie einander zur Thätigkeit anregen und auf dem rechten Wege erhalten. Jeder empfängt gleichsam einen Abdruck des Andern in dem, wodurch sie an einander Gefallen haben, deshalb heisst es: „Wackeres kommt von Wackerem.“ [424])

So viel sei über die Freundschaft gesagt; es wird nun die Untersuchung der Lust zu folgen haben.

Zehntes Buch.

Erstes Kapitel.

Es folgt nun wohl billig dem Vorgehenden eine Untersuchung der Lust. Sie scheint der menschlichen Gattung am meisten einzuwohnen; deshalb erzieht man die Jugend, indem man sie durch Lust und Schmerz wie durch ein Steuerruder lenkt. Auch ist es die Hauptsache bei der Charakter-Tugend, dass man sich an dem, wo es sich gehört, erfreue und das, was sich gehört, hasse. Solche Gewöhnung hält durch das ganze Leben vor; in ihr ruht eine Kraft und Macht, die zur Tugend und einem glücklichen Leben führt, weil man das Angenehme vorzieht und das Schmerzliche verabscheut.[425]) An einem solchen Gegenstande darf man nicht mit Stillschweigen vorübergehen, zumal hier grosser Streit herrscht. Manche halten die Lust für ein Gut; andere dagegen für etwas ganz Schlechtes; jene mögen die Ueberzeugung haben, dass dem so ist; diese halten es wenigstens für besser zum Leben, die Lust dem Schlechten zuzuzählen, selbst wenn sich dies auch nicht so verhalte; denn die Menge neige der Lust zu und sei deren Knecht und deshalb müsse man nach der entgegengesetzten Richtung hindrängen; nur so werde die Mitte eingehalten werden können. Indess kann dies doch nicht als richtig gelten; da bei den Leidenschaften und dem thätigen Leben die Worte nicht so zuverlässig, wie die Thaten sind. Wenn jene mit der Erfahrung nicht stimmen, werden sie unbeachtet gelassen und dann thun sie dem Wahren sogar Schaden. Wenn der Tadler der Lust sich dann doch als ein solcher zeigt, welcher nach einer Lust verlangt, so scheint er zu ihr so hinzuneigen, als wenn jede Lust

dies verdiente; denn das Unterscheiden ist nicht die Sache der Menge. Deshalb dürften hier richtige Begriffe nicht blos für das Wissen, sondern auch für das Leben von dem grössten Nutzen sein. Weil diese mit den Thaten stimmen, so vertraut man ihnen und deshalb veranlassen sie die Hörer, nach denselben zu leben. Doch davon genug; ich werde jetzt die über die Lust aufgestellten Ansichten durchgehen.[426])

Zweites Kapitel.

Eudoxos[427]) meinte, dass die Lust das höchste Gut sei, denn man sehe, dass Alles, sowohl das Vernünftige, wie das Unvernünftige, nach ihr verlange. Bei jedem Wesen sei das von ihm Gewählte für es das Sittliche und das Beste und indem Alle es aufsuchen, erhelle, dass es für Alle das höchste Gut sei; denn jedes Wesen finde so wie seine Nahrung, so auch das für ihn Gute. Was nun für Alle das Gute sei und wonach Alle trachten, das sei das höchste Gut. Man glaubte indess diesen Worten mehr wegen des tugendhaften Charakters des Eudoxos, als um ihrer selbst willen; er galt als ein Mann von ganz besonders grosser Selbstbeherrschung und deshalb nahm man diese Aussprüche nicht als die Folge einer Hinneigung zur Lust, sondern weil es sich in Wahrheit so verhalten müsse. Nach seiner Ansicht sollte dies nicht minder aus dem Gegensatze erhellen, da Allen der Schmerz als etwas gälte, was man fliehen müsse; folglich falle sein Gegentheil unter das Begehrenswerthe. Nun sei aber das, was man nicht um eines anderen Dinges oder einer anderen Person willen begehre, das aller Begehrenswertheste und ein solches sei anerkanntermaassen die Lust; denn Niemand frage, zu welchem Zwecke man sich erfreue, und damit erkenne man an, dass die Lust um ihrer selbst willen begehrenswerth sei. Auch werde jedes Gut durch den Zusatz der Lust begehrenswerther, z. B. das Rechthandeln und die Selbstbeherrschung; das Gute könne aber nur durch sich selbst gesteigert werden, also sei auch der Zusatz des Lust ein Gutes.[428])

Indess dürfte damit nur die Lust als ein Gut neben

anderen dargelegt sein, aber nicht als ein grösseres, wie die anderen; denn jedes Gut wird durch die Verbindung mit einem anderen Gut begehrenswerther, als für sich allein. Mit demselben Grunde beweist auch Plato[429]) umgekehrt, dass die Lust nicht das höchste Gut sei; denn das angenehme Leben werde durch eine Verbindung mit Besonnenheit begehrenswerther, als ohne solche; wenn also solche Verbindung ein Besseres sei, so könne die Lust nicht das höchste Gut sein, da dieses durch irgend eine Hinzunahme nicht noch begehrenswerther werden könne. Auch erhelle, dass nichts anderes das höchste Gut sein könne, wenn es durch Verbindung mit einem an sich Guten dadurch begehrenswerther werde. Was ist nun ein solches höchstes Gut, an dem auch wir theilnehmen können? Denn ein solches suchen wir.

Wenn aber von der anderen Seite behauptet wird, dass das, was von Allen begehrt werde, nicht das höchste Gut sei, so dürfte dies nichts heissen; denn das, was Alle dafür halten, ist es auch und wer das Vertrauen auf diesen Satz aufhebt, wird nicht leicht etwas Glaubhafteres an dessen Stelle setzen können. Denn wenn nur die unvernünftigen Wesen die Lust begehrten, so wäre wohl etwas an jener Behauptung; wenn es aber auch von den vernünftigen geschieht, wie wollen sie da etwas dagegen behaupten? Vielleicht ist selbst in den schlechten Menschen ein natürlich-Gutes vorhanden, was, stärker als sie selbst, das ihm eigenthümliche Gute begehrt.[430]) Auch das, was gegen den aus dem Gegentheil entnommenen Grund gesagt worden, dürfte nicht richtig sein.[431]) Es wird nämlich gesagt, dass wenn der Schmerz ein Uebel sei, daraus nicht folge, dass die Lust ein Gut sei; denn das Gegentheil des einen Uebels könne auch ein anderes Uebel sein und beide hätten ihren Gegensatz schon an dem, was weder ein Gut noch ein Uebel sei. Dies ist zwar nicht übel gesprochen, trifft aber doch hier die Wahrheit nicht. Denn wenn beide Gegensätze Uebel sind, so müssen auch beide zu fliehen sein; sind aber beide weder ein Gut noch ein Uebel, so sind sie beide nicht zu fliehen oder beide gleich zu fliehen. Nun wird aber das eine von ihnen als ein Uebel geflohen und das andere als ein Gut begehrt und deshalb sind Schmerz und Lust auch Gegensätze. Ferner ist die Lust, selbst

wenn sie nicht zu den Beschaffenheiten gehört, deshalb noch kein Gut, da ja auch die Verwirklichungen der Tugend und die Glückseligkeit keine Beschaffenheiten sind.[432]) Man sagt weiter, dass das Gute begrenzt sei, während die Lust unbegrenzt sei, weil sie ein Mehr oder Weniger zulasse. Wenn man indess dies von der Lustempfindung aussagt, so wird es auch von der Gerechtigkeit und den übrigen Tugenden gelten müssen, in Bezug auf welche die Einzelnen sich offenbar auch mehr oder weniger tugendhaft zeigen; denn Einzelne sind gerechter oder tapferer und selbst bei dem Recht-Handeln und der Selbstbeherrschung giebt es ein Mehr und Weniger. Wenn also dasselbe bei der Lust statthat, so dürften Jene die Ursache davon nicht erkennen, die wohl darin liegt, dass manche Arten der Lust gemischter Natur sind und andere nicht. Denn wenn die Gesundheit, obgleich sie etwas Begrenztes ist, doch ein Mehr oder Weniger annimmt, weshalb sollte da dies nicht auch bei der Lust statthaft sein? Denn alle Dinge haben nicht das gleiche Maass in dem Verhältniss ihrer Theile; ja in Ein- und demselben bleibt dieses Maass sich nicht gleich und doch bleibt trotz dieses Wechsels bis zu einem gewissen Grade das Ding dasselbe; so dass es eines Unterschiedes in dem Mehr oder Weniger fähig ist. So kann es sich auch bei der Lust verhalten.

Andere setzen das höchste Gut als ein Vollkommenes und die Bewegung und das Werden als das Unvollkommene und versuchen dann die Lust als eine Bewegung und ein Werden darzulegen. Indess haben sie hier nicht Recht und die Lust ist keine Bewegung. Denn jeder Bewegung wohnt als ein Eigenthümliches die Schnelligkeit und Langsamkeit ein; und wenn nicht in Bezug auf sich selbst, wie bei der Bewegung der Welt, doch in Bezug auf Anderes. In der Lust ist aber keines von beiden enthalten; denn man kann wohl schnell in die Freude wie in den Zorn gerathen, aber man kann sich nicht schnell freuen, selbst nicht in Bezug auf ein Anderes, während man dagegen schnell gehen oder schnell wachsen oder Aehnliches schnell kann. Daher kann man in den Zustand der Lust wohl schnell oder langsam übergehen, aber die Lust selbst, wenn sie wirklich da ist, hat nichts Schnelles an sich. Wie sollte wei-

ter die Lust ein Werden sein? Es kann doch nicht jedes Beliebige aus irgend etwas werden, sondern aus dem, aus welchem Etwas wird, in dieses löst es sich auch wieder auf und wenn die Lust aus Etwas wird, so ist der Untergang desselben der Schmerz. [433])

Man erklärt weiter den Schmerz als einen natürlichen Mangel und die Lust als eine solche Erfüllung; dies sind aber körperliche Zustände. Wäre die Lust eine natürliche Erfüllung, so würde dasjenige, in dem die Erfüllung vorgeht, auch die Lust empfinden; also der Körper, was doch nicht der Fall ist. Auch ist die Lust keine Erfüllung, sondern man freut sich der vor sich gehenden Erfüllung und es schmerzt, wenn diese gehemmt wird. Jene Meinung scheint dem Schmerz und der Lust, welche bei der Ernährung sich einstellen, entlehnt zu sein, wo, wenn man hungrig ist und somit ein Schmerz vorhergeht, man durch die Ausfüllung des Mangels Lust empfindet. Allein dies trifft nicht bei allen Arten der Lust zu; denn bei der Lust aus dem Lernen und von der Lust aus den Wahrnehmungen, die aus dem Geruch, sowie Vieles, was man hört oder sieht, sowie Erinnerungen und Hoffnungen sind ohne vorhergehenden Schmerz. Woraus sollten diese Arten der Lust wohl geworden sein? Denn es ist hier kein Mangel von irgend etwas vorhergegangen, dessen Erfüllung erfolgen könnte.

Wenn man aber die schimpflichen Arten der Lust als Beweis herbeiholt, so lässt sich wohl entgegnen, dass sie keine Lust sind. Denn man darf deshalb, weil schlecht beschaffenen Menschen sie als Lust gelten, nicht glauben, dass sie auch Anderen, ausser jenen, als Lust gelten, wie ja auch das für die Kranken Zuträgliche oder Süsse oder Bittere, oder das dem Augenleidenden als weiss Erscheinende deshalb nicht auch allen Anderen für ein Solches gilt. Oder man könnte wohl auch entgegnen, dass zwar die verschiedenen Arten der Lust begehrenswerth seien, aber nicht das, von dem sie herkämen; wie auch der Reichthum eine Lust sei, aber nicht der Verräther und wie die Gesundheit eine Lust sei, aber nicht für den, der Jedwedes verschlingt. Oder man könnte sagen, dass die Lust nach ihren Arten verschieden sei; denn die von dem Anständigen kommende Lust sei eine andere als die von dem Schlechten und wer kein rechtlicher Mann sei,

der könne sich über das Rechtliche nicht freuen und wer kein Musiker sei, der könne sich über die Musik nicht freuen und dergleichen mehr.[434]) Auch zeige sich an dem Freunde, der von dem Schmeichler verschieden sei, dass die Lust kein Gut sei, oder dass beide der Art nach verschieden seien; denn der Eine suche den Umgang des Guten wegen, der Andere der Lust wegen und dieser werde getadelt, jener gelobt, so dass also das, womit sie umgehen, von einander verschieden sei. Auch würde Niemand sich ein Leben wünschen, wenn er immer nur den Verstand eines Kindes dabei behielte und sich über kindische Dinge freute; ebensowenig würde Jemand wünschen, dass er sich über schimpfliche Handlungen freuen könnte, selbst wenn er auch niemals deshalb später sich betrüben sollte. Auch bemühe man sich eifrig um Vieles, selbst wenn keine Lust daraus folge, wie z. B. um das Sehen, um das Gedächtniss, das Wissen, den Besitz der Tugenden. Wenn damit nothwendig eine Lust sich verbinde, so ändere dies nichts, da man diese Dinge auch dann sich zueignen würde, wenn keine Lust aus ihnen folgte. Hiernach scheine es klar zu sein, dass die Lust nicht das höchste Gut sei und dass nicht jede Lust begehrenswerth sei; aber dass einzelne Arten derselben an sich begehrenswerth seien, die sich der Art nach oder den Ursachen nach von den anderen unterscheiden.

Dies möge genügen in Bezug auf die Ansichten, welche bisher über die Lust und den Schmerz aufgestellt worden sind.

Drittes Kapitel.

Was nun die Lust ist und von welcher Beschaffenheit sie ist, dürfte deutlicher werden, wenn wir die Frage wieder vom Anfange ab aufnehmen. So wie das Sehen zu jeder Zeit ein Vollendetes ist, indem es keines Weiteren bedarf, was durch seinen späteren Hinzutritt erst den Begriff desselben zur vollen Verwirklichung brächte, so verhält es sich auch mit der Lust; sie ist ein Ganzes und man wird zu keinem Zeitpunkte eine Lust zeigen können, welche durch die Verlängerung ihrer Dauer erst

zur Vollendung in ihrer Art käme. Deshalb ist die Lust auch keine Bewegung; denn diese verlangt immer eine gewisse Zeit und hat ein Ziel, wie z. B. das Hausbauen erst vollendet ist, wenn das Begehrte fertiggestellt worden ist, sei es in der ganzen Zeit oder in einem einzelnen Zeitpunkte. In den einzelnen Theilen der Zeit ist deshalb jede Bewegung unvollendet und in diesen Zeittheilen sind die einzelnen Bewegungen sowohl untereinander, als von der ganzen der Art nach verschieden. So ist die Zusammenfügung der Steine verschieden von der Kanelirung der Säulen und diese sind es wieder von der Erbauung des Tempels. Die Erbauung des Tempels ist das Vollendete; es ist dann für den Zweck nichts mehr nöthig; dagegen ist die Herstellung des Fundamentes oder des Dreischlitzes über den Hauptbalken etwas Unfertiges, denn beide sind nur Theile eines Ganzen und sie sind deshalb der Art nach verschieden und man kann in keinem Zeittheile die Bewegung der Art nach als vollendet annehmen, sondern nur in der ganzen Zeit. Ebenso verhält es sich mit dem Gehen und anderen Bewegungen. Ist die Ortsveränderung eine Bewegung von irgendwo nach irgendwohin, so hat auch diese Unterschiede der Art nach, wie Fliegen, Gehen, Springen und ähnliche.

Der Unterschied besteht indess hier nicht blos in dieser Weise, sondern auch in dem Gehen allein; denn das Woher und Wohin ist für die ganze Rennbahn ein anderes als für einen Theil derselben und für den einen Theil ein anderes, wie für den anderen Theil; auch ist das Durchschreiten dieser Linie ein anderes als das jener Linie, denn man durchschreitet nicht blos die Linie an sich, sondern die durch einen Ort sich hinziehende und dieser Ort ist von dem Orte jener verschieden. An einer anderen Stelle ist genauer über die Bewegung verhandelt worden;[435]) so viel erhellt, dass sie nicht in jedem Zeitabschnitt vollendet ist, vielmehr sind die einzelnen Bewegungen in ihr unvollendet und der Art nach verschieden, da das Woher und Wohin einen Artunterschied bewirkt. Dagegen ist der Begriff der Lust in jedwedem Zeittheile voll verwirklicht. Hieraus erhellt, in welcher Weise bei den einzelnen Arten der Lust ein Unterschied stattfinden kann und dass die Lust zu den ganzen und vollendeten Dingen gehört. Auch ergiebt sich dies dar-

aus, dass die Bewegung ohne eine Zeitdauer nicht möglich ist, wohl aber die Lust; denn sie ist in jedem Augenblicke ein Ganzes. Hieraus erhellt, dass man mit Unrecht die Lust eine Bewegung oder ein Werden nennt. Man kann letzteres nicht von allen Dingen behaupten, sondern nur von den getheilten, die kein Ganzes sind. Bei dem Sehen, bei dem Punkte, bei der Einheit und Aehnlichem giebt es weder eine Bewegung noch ein Werden; und dieses gilt auch von der Lust; sie ist ein Ganzes.[436])

Viertes Kapitel.

Jedes Wahrnehmen richtet sich in seiner Thätigkeit auf das Wahrgenommene, und schliesslich, wenn der Sinn in gutem Zustande sich befindet, auf das Schönste des von ihm Wahrnehmbaren. Der Art scheint vor allem die vollkommene Thätigkeit zu sein und es ist gleich, ob man sagt, dass der Sinn selbst thätig sei oder dasjenige, welches den Sinn hat. Für jeden Sinn ist dann dessen Thätigkeit die beste, wenn er sich in dem besten Zustande befindet und sich dem Besten von den zu seiner Wahrnehmung gehörigen Dingen zuwendet; denn dann würde die Thätigkeit die vollkommenste und angenehmste sein. In jedem Wahrnehmen ist nun auch eine Lust enthalten und ebenso in jedem Denken und Betrachten. Diese Lust ist dann am grössten, wenn diese Thätigkeiten am vollkommensten erfolgen und dieses findet da statt, wo der Sinn in gutem Zustande ist und sich auf das Beste von dem unter ihm Fallenden richtet. Die Lust macht nun diese Thätigkeiten zu vollkommenen. Indess hilft die Lust zu dieser Vollkommenheit nicht in derselben Weise, wie der wahrgenommene Gegenstand und wie der Sinn, wenn er in gutem Zustande ist; auch die Gesundheit und der Arzt bewirken nicht in gleicher Weise das Gesundwerden. Dass nun bei jedem Wahrnehmen auch eine Lust entsteht, ist klar; denn man nennt ja Gesehenes und Gehörtes angenehm; auch ist offenbar die Lust am grössten, wenn der Sinn im besten Zustande ist und auf den besten Gegenstand sich hinrichtet. Befindet Gegenstand und Wahrnehmen sich in

solcher Verfassung, so wird immer eine Lust hinzutreten, da dann sowohl das, was sie bewirkt, als das, was sie empfindet, vorhanden ist. Uebrigens macht die Lust die Thätigkeit nicht wie eine einwohnende Beschaffenheit zu einer vollkommenen, sondern wie ein hinzukommendes Ziel, gleich der Blüthe des Alters bei dem kräftigen Menschen. So lange nun der gedachte oder wahrgenommene Gegenstand in gehörigem Zustande bleibt und das Urtheilen und Schauen desgleichen, so lange wird auch eine Lust der Thätigkeit einwohnen; denn so lange das Empfindende und das Wirkende sich gleich bleiben und sich auf gleiche Weise zu einander verhalten, muss auch der Erfolg derselbe bleiben.[437] Wie kommt es nun, dass Niemand ohne Unterlass sich freut? Sollte nicht eine Ermüdung hier der Grund sein? Denn Alles am Menschen ist ja einer ununterbrochenen Thätigkeit nicht fähig. Auch hat die Lust kein Werden, denn sie folgt der Thätigkeit nach. Manches ergötzt, so lange es neu ist; später erfreut man sich an denselben nicht mehr so; denn das erstemal wird das Denken herbeigerufen und ist angestrengt dabei thätig, wie beim Sehen es die Hinschauenden machen; später tritt die Thätigkeit in diesem Grade nicht wieder ein, sie wird vielmehr vernachlässigt und deshalb wird auch die Lust schwächer. Man möchte wohl annehmen, dass Jedermann nach der Lust begehrt, weil auch Alle leben wollen. Das Leben ist nun eine Art Thätigkeit und ein Jeder ist für die Dinge und durch die Mittel am thätigsten, welche er am meisten liebt; so der Musiker für die Musikstücke durch das Gehör und der Wissbegierige für die Lehrsätze durch das Denken und so Jeder in ähnlicher Weise für Anderes. Folgerichtig verlangt man so auch nach der Lust, denn sie bringt das Leben, was ein Jeder begehrt, zur Vollendung.

Fünftes Kapitel.

Ob man nun wegen der Lust nach dem Leben, oder wegen des Lebens nach der Lust verlangt, das soll hier ununtersucht bleiben, denn Beides scheint zusammengekettet und nicht trennbar zu sein; da ohne Thätigkeit keine Lust entsteht, alle Thätigkeit aber durch die Lust

ihre Vollendung erhält.[438]) Deshalb scheinen auch Beide der Art nach verschieden zu sein, weil man voraussetzt, dass die Vollendung des einen nur durch ein davon der Art nach Verschiedenes geschehen könne, wie dies sowohl für die natürlichen, wie für die durch Kunst hervorgebrachten Gegenstände gilt, z. B. für die Thiere, die Bäume, die Gemälde, die Bildwerke, die Häuser und Geräthschaften. Ebenso werden die der Art nach verschiedenen Thätigkeiten von anderen der Art nach Verschiedenen zur Vollendung gebracht. Auch unterscheiden sich der Art nach die Thätigkeiten des Denkens von denen des Wahrnehmens und die einzelnen bei beiden von einander und dasselbe gilt von den Arten der Lust, welche jene zur Vollendung bringen. Es erhellt dies auch daraus, dass jede Art der Lust mit der Thätigkeit, welche die Lust bis zur Vollendung bringt, verwandt ist. Denn die Lust steigert die ihr verwandte Thätigkeit; wer mit Freuden thätig ist, urtheilt schärfer und arbeitet genauer; so werden die, welche an der Geometrie sich erfreuen, Geometer und überdenken das Einzelne schärfer. Dasselbe gilt für die, welche Freude an der Musik oder an der Baukunst oder an sonst etwas haben und deshalb sich der betreffenden Thätigkeit zuwenden. Auch hilft die Lust die Thätigkeit steigern, und was so mithilft, ist damit verwandt.

Thätigkeiten, welche der Art nach verschieden sind, gewähren auch eine der Art nach verschiedene Lust. Dies wird noch dadurch mehr bestätigt, dass jede Thätigkeit durch eine ihr nicht verwandte Lust gehemmt wird. So können Musikfreunde auf Reden nicht Acht geben, wenn sie einem Flötenspieler zuhören, indem sie mehr an dem Flötenspiel als an der gleichzeitigen Thätigkeit des Redners sich erfreuen; ebenso hebt die Lust am Flötenspiel die Thätigkeit in Bezug auf das Sprechen auf. Auch bei anderen Thätigkeiten findet dies statt, wenn man mit Zweierlei gleichzeitig beschäftigt ist; die angenehmere Thätigkeit verdrängt die andere und zwar in höherem Maasse, wenn die Lust viel grösser ist, so dass die andere Thätigkeit ganz aufhört. Wenn man daher über irgend Etwas sich sehr freut, so kann man nichts anderes vornehmen und wenn umgekehrt man an Etwas wenig Gefallen hat, so nimmt man etwas Anderes

vor und im Theater essen die Genäschigen am meisten Naschwerk, wenn die Schauspieler schlecht spielen. Da nun die einer Thätigkeit eigenthümliche Lust sie steigert, sie dauerhafter und besser macht aber jede ihr fremdartige Thätigkeit sie beschädigt, so erhellt wie sehr diese Arten der Lust sich unterscheiden; denn die fremdartige Lust wirkt beinahe so, wie der zu ihr gehörende Schmerz. Denn ein solcher beschädigt die ihm verwandte Thätigkeit; z. B. wenn dem Einen das Schreiben und dem Andern das Nachdenken lästig ist und schmerzlich fällt. Dann schreibt jener nicht und dieser denkt nicht nach, weil diese Thätigkeiten ihnen unangenehm sind. Das Umgekehrte findet für die Thätigkeiten in Bezug auf die ihnen eigenthümliche Lust und Schmerzen statt, und eigenthümlich sind die, welche mit der Thätigkeit an sich entstehen. Jede Lust anderer Art wirkt wie gesagt, ziemlich so wie der Schmerz; sie wirkt schädlich, wenn auch nicht auf gleiche Weise.

Wie nun die Thätigkeiten sich nach sittlicher Güte oder Schlechtigkeit unterscheiden und manche begehrenswerth, andere zu fliehen und wieder andere keines von beiden sind, so verhält es sich auch mit den verschiedenen Arten der Lust; denn jeder Thätigkeit entspricht eine eigenthümliche Lust. Die Lust, welche der tugendhaften Thätigkeit zugehört, ist sittlich und die der schlechten zugehörige schlecht; denn die Begierde nach dem sittlich Schönen ist lobenswerth, und die nach dem Schlechten tadelnswerth.[439]) Nur sind den Thätigkeiten die ihnen zugehörigen Lustarten mehr verwandt als die Begierden, weil diese sowohl der Zeit nach, wie von Natur, von den Thätigkeiten getrennt sind, die Lust aber ihnen ganz nahe steht und beide so schwer zu trennen sind, dass man zweifeln kann, ob nicht die Thätigkeit ein und dasselbe mit der Lust sei. Auch ist die Lust weder ein Wissen noch ein Wahrnehmen; solche Annahme wäre verkehrt; aber Manche sind doch dieser Meinung, weil beides nicht getrennt auftritt. So wie nun die einzelnen Thätigkeiten verschieden sind, so sind es auch die einzelnen Arten der Lust. Das Sehen unterscheidet sich vom Fühlen durch seine Feinheit und das Hören und Riechen ebendadurch vom Geschmack; ebenso unterscheiden sich die Arten der Lust und in diesen wieder

die, welche sich mit dem Wissen verknüpfen; und beide unterscheiden sich von einander.

Jedem lebenden Wesen wohnt auch eine eigenthümliche Lust ebenso inne, wie dasselbe ein eigenthümliches Werk verrichtet; denn die Lust bestimmt sich nach der Thätigkeit. Wenn man die einzelnen lebendigen Wesen beobachtet, zeigt sich dies; so ist die Lust des Pferdes eine andere als die des Hundes und als die des Menschen; so sagt Heraklit der Esel werde die Spreu dem Golde voziehen, weil dem Esel die Nahrung lieber sei als Gold. Hier unterscheidet sich nun bei Wesen verschiedener Art auch die Lust der Art noch, während wohl die Lust gleicher Wesen die gleiche sein wird. Indess besteht doch bei den Menschen hier ein erheblicher Unterschied; ein und dasselbe ergötzt die Einen und schmerzt den Andern; diesem ist es unangenehm und widerlich; jenem angenehm und lieb. Dies zeigt sich auch bei süssen Dingen; sie schmecken dem Fieberkranken und dem Gesunden nicht gleich und auch das Warme gilt dem Schwachen und dem, der sich wohl befindet, nicht als dasselbe. Aehnliches zeigt sich bei anderen Dingen. In allen diesen Fällen wird die Wahrnehmung der in guter Verfassung befindlichen Menschen die wahre sein. Wenn dies richtig ist und die gute Beschaffenheit und der Mensch in guter Verfassung als solcher das Maass für jedwedes ist, so wird auch das, was dieser als Lust empfindet, wirklich Lust sein und angenehm das, was diesen erfreut. Wenn aber das, was dieser als unangenehm empfindet, einem Andern angenehm ist, so kann das nicht auffallen, da der Mensch mannigfach verdorben und verschlechtert werden kann; vielmehr ist nur dasjenige angenehm, was jenem, in guter Verfassung befindlichen so gilt. Von den anerkannt unsittlichen Arten der Lust kann man nun offenbar nicht sagen, dass sie eine Lust seien; nur den verderbten Menschen gelten sie als solche.[440]) Welche Lust des Menschen dürfte nun als eine sittliche gelten? Sollte das nicht offenbar aus seinen Thätigkeiten sich entnehmen lassen? denn diesen folgt ja die Lust. Giebt es nun eine oder mehrere Thätigkeiten bei dem vollkommenen und glücklichen Menschen, so werden die Arten der Lust, welche diese Thätigkeiten zur Vollendung bringen, die vornehmsten bei den Men-

schen sein und die übrigen kommen, wie ihre Thätigkeiten erst an zweiter und weiterer Stelle.[441])

Sechstes Kapitel.

Nachdem über die Tugenden, die Freundschaft und die Lust gehandelt worden, so bleibt noch die Glückseligkeit im Umrisse zu betrachten, da ich sie als das Ziel alles menschlichen Thuns aufgestellt habe. Ich werde mich kürzer fassen können, wenn ich das Frühere wieder aufnehme. Ich habe gesagt, dass sie keine Gemüthsrichtung ist, denn sonst besässe sie auch der, welcher sein ganzes Leben verschliefe und ein Pflanzenleben führte und auch der, welchen die höchsten Unglücksfälle träfen. Wenn also diese Ansicht nicht gebilligt werden kann, die Glückseligkeit vielmehr, wie ich früher bemerkt, als eine Thätigkeit zu nehmen ist und von den Thätigkeiten einzelne nothwendig sind und anderer Dinge wegen gewählt werden; andere dagegen um ihrer selbst willen, so muss offenbar die Glückseligkeit in eine der letzteren zu setzen sein, und nicht in die, welche blos um eines andern willen geschehen. Denn die Glückseligkeit bedingt nichts weiter und ist sich selbst genug. Nun werden diejenigen Thätigkeiten um ihrer selbst willen gewählt, bei denen nichts weiter neben der Thätigkeit erstrebt wird. Dieser Art ist nun die tugendhafte Thätigkeit, da das Vollbringen des Schönen und Guten zu den um seiner selbst willen Gesuchten gehört.[442]) Auch von den Spielen gehören die angenehmen hierher, da man auch diese nicht um eines anderen willen aufsucht, denn man hat oft mehr Schaden als Nutzen von ihnen, indem man darüber die Sorge für seinen Körper und seinen Erwerb versäumt. Auf solchen Zeitvertreib der in guten Umständen lebenden Menschen richtet sich die Menge, weil die in solchen Zeitvertreib geschickten Menschen bei den Machthabern wohlgelitten sind, da sie in dem, was diese begehren, sich denselben angenehm zu machen verstehen, und diese solche Leute brauchen. Dergleichen scheint nur deshalb zur Glückseligkeit zu gehören, weil die Machthaber darin ihre Erholung finden; indess können diese hier keinen Anhalt bieten, denn nicht in dem

Mächtigsein liegt die Tugend und die Vernunft, von denen die sittliche Thätigkeit ausgeht; und wenn die Machthaber für die Lust des ächten und feinen Mannes keinen Geschmack haben und deshalb zur sinnlichen Lust sich wenden, so darf man deshalb diese nicht für die vorzüglichste halten. Schon die Kinder meinen, dass das, was sie hoch schätzen, das Beste sei, und es ist natürlich, dass wenn Kinder und Erwachsene Verschiedenes hoch schätzen, dies auch bei den schlechten und guten Menschen stattfinden wird. Das was dem guten Menschen als achtungswerth und angenehm gilt, ist, wie ich oft bemerkt, es auch wirklich; denn jedem erscheint diejenige Thätigkeit am angenehmsten, welche seinen eigenen Neigungen entspricht und dem guten Menschen gilt daher als solche die auf die Tugend gerichtete Thätigkeit.

Die Glückseligkeit besteht deshalb nicht blos im Spiel und Zeitvertreib; denn es wäre verkehrt, wenn Spiel das Endziel sein und man des Zeitvertreibs wegen sein ganzes Leben hindurch Anstrengungen und Uebel ertragen sollte. Alles erstrebt man, so zu sagen, um eines anderen willen, nur nicht die Glückseligkeit, da diese das Endziel ist. Sich zu nähren und zu arbeiten blos um des Spieles wegen, erscheint thörig und sehr kindisch; wohl aber ist es wahr, dass man, wie Anacharsis [443]) sagt, spielt damit man arbeiten kann. Das Spiel ist ein Ausruhen und weil man nicht ohne Unterlass arbeiten kann, braucht man eine Zeit zum Ausruhen; aber er ist nicht das Endziel, weil es um der Thätigkeit willen geschieht. Auch ist das glückliche Leben der Tugend gemäss und deshalb bewegt es sich in ernsten Dingen und nicht im Spiel. Auch gilt das Ernste für besser als das Lächerliche und Spielende und die Thätigkeit des bessern Theils und des besseren Menschen für die bessere; die Thätigkeit von etwas Besserem ist aber ergötzlicher und beglückender. Die sinnliche Lust kann jedweder und auch der Sclave nicht minder wie der beste Mensch geniessen. Von seiner Glückseligkeit dürfte aber Niemand dem Sclaven etwas abgeben, so wenig wie von seinem Leben. Nicht in solchen Zeitvertreib liegt die Glückseligkeit, sondern in der der Tugend gemässen Thätigkeit, wie auch früher bemerkt worden ist. [444])

Siebentes Kapitel.

Ist nun die Glückseligkeit eine der Tugend gemässe Thätigkeit, so folgt, dass sie der vorzüglichsten Tugend gemäss sein muss und dies wird die Tugend des Besten in uns sein. Mag nun die Vernunft oder ein anderes, was naturgemäss herrscht und führt und die Erkenntniss des Schönen und Göttlichen besitzt oder mag es ein Göttliches sein und also auch das Göttlichste von uns selbst, so wird die seiner eigenthümlichen Tugend gemässe Thätigkeit die vollkommene Glückseligkeit sein. Ich habe schon gesagt, dass dies die beschauliche Thätigkeit[445]) ist und dies stimmt sowohl mit den früheren Ausführungen, wie mit der Wahrheit. Diese Thätigkeit ist die beste, da ja die Vernunft das beste in uns ist und die Dinge, welche die Vernunft erkennt, die besten sind. Sodann ist diese Thätigkeit die anhaltendste; denn zu betrachten und zu denken vermögen wir länger hintereinander, als irgend wie zu handeln. Auch muss der Glückseligkeit Lust beigemischt sein und die höchste Lust ist unter den auf die Tugend gerichteten Thätigkeiten anerkanntermaassen mit der auf die Weisheit gerichteten verbunden. Auch liegt in der Philosophie eine wunderbare Lust an Reinheit und Beständigkeit und es ist natürlich, dass das Leben für den Wissenden angenehmer sein muss als für den, welcher erst nach diesem Wissen strebt. Auch die besprochene Selbstgenügsamkeit ist am meisten bei der beschaulichen Thätigkeit vorhanden. Denn des zum Leben Nothwendigen bedürfen auch der Weise und der Gerechte und alle Uebrigen; sind sie nun auch damit hinreichend versehen, so bedarf doch der Gerechte auch noch Anderer, gegen welche er recht handeln und mit denen er recht handeln kann; ebenso der Müssige und der Tapfere und alle anderen; dagegen kann der Weise, auch wenn er allein ist forschen und denken und zwar um so mehr, je weiser er ist; vielleicht kann er es besser, wenn er Mitarbeiter hat; aber immer ist er sich selbst am meisten genug.

Auch möchte man glauben, dass diese Thätigkeit allein um ihrer selbst willen geliebt werde; denn sie vollführt nichts neben dem Forschen und Denken, während wir bei den

praktischen Thätigkeiten mehr oder weniger nach Etwas neben der Thätigkeit zu erlangen suchen. Die Glückseligkeit scheint auch in der Musse[446]) zu bestehen; denn wir sind geschäftig um sodann der Musse zu geniessen und wir führen Krieg, um den Frieden zu erreichen. Die Tugenden des Handelns äussern ihre Thätigkeit im bürgerlichen Leben oder im Kriege; dergleichen Thätigkeiten sind aber mit der Musse unvereinbar, vor allem die kriegerischen; denn Niemand mag Krieg führen um des Krieges willen und Niemand rüstet sich deshalb zum Kriege; und derjenige würde ganz mit Mord besudelt sein, welcher seine Freunde zu Feinden machte, damit es zu Schlachten und Mord käme. Auch die Thätigkeit des Staatsmannes ist ohne Musse; er will damit noch neben ihr sich Herrschaft oder Ruhm erwerben oder sich und den Bürgern die Glückseligkeit verschaffen, die von der Staatsleitung verschieden ist und die er als ein davon offenbar Verschiedenes erstrebt. Wenn nun unter den tugendhaften Handlungen die des Staatsmannes und des Feldherrn an Schönheit und Grösse den übrigen voranstehen, diese aber keine Musse gewähren und nach einem Ziele ausserhalb ihrer streben und also nicht um ihrer selbst willen gewählt werden, wenn dagegen die Thätigkeit der Vernunft schon durch ihren Ernst sich unterscheidet, weil sie nur betrachtender Natur ist und kein Ziel ausser ihr erstrebt und wenn ihr eine eigenthümliche Lust einwohnt und diese die Thätigkeit mit steigert, so scheint diese Thätigkeit auch sich selbst zu genügen, Musse zu gewähren und frei von Ermüdung zu sein, soweit dies bei dem Menschen möglich ist, und auch alles Andere dem Glücklichen zu gewähren. Diese Glückseligkeit wird dann vollkommen für den Menschen sein, wenn sie die volle Länge des menschlichen Lebens andauert, da Nichts in der Glückseligkeit unvollendet sein darf. Ein solches Leben würde ein übermenschliches sein, denn Niemand kann so leben, insofern er nur Mensch ist, sondern sofern etwas Göttliches in ihm besteht. Um so viel dieses Göttliche sich von zusammengesetzten Dingen unterscheidet,[447]) um so viel übertrifft auch dessen Thätigkeit die auf andere Tugenden gerichtete. Ist nun die Vernunft im Vergleich zu den Menschen etwas Göttliches, so ist auch das ihr gemässe Leben ein göttliches im

Vergleich zu dem menschlichen Leben. Auch braucht man nicht, wie die Ermahnungen vielfach lauten, nur auf Menschliches zu denken, weil man nur ein Mensch sei und nur auf Sterbliches, weil man nur ein Sterblicher sei, sondern man muss nach Möglichkeit sich unsterblich machen und Alles thun um ein Leben zu gewinnen, welches dem besten Theile in uns enspricht. [448]) Denn wenn es auch klein an Umfange ist, so übertrifft es doch weit jedes andere an Kraft und Ehre. Auch wird Jeder in einem solchen Leben sein eigenstes Sein finden, da es das vornehmste und beste ist; und es wäre verkehrt, wenn man nicht sein eigenstes Leben, sondern ein anderes erstreben wollte. Hiermit stimmt auch, was ich früher gesagt habe; denn das, was in jedem Wesen seiner Natur nach das ihm Eigenthümliche ist, das ist für dasselbe auch das Beste und Angenehmste. Bei dem Menschen ist dies das Leben nach der Vernunft, da er hierin am meisten Mensch ist, und deshalb ist ein solches Leben auch das glücklichste. [449])

Achtes Kapitel.

Die zweite Stelle nimmt das den übrigen Tugenden entsprechende Leben ein, da die hierauf gerichtete Thätigkeit menschlicher Art ist; denn man handelt gerecht und tapfer und wie sonst noch tugendhaft gegen einander bei Verträgen, Geschäften und Vornahmen allerlei Art und ebenso, wenn man in der Leidenschaft auf das achtet, was Jedem gebührt. Alles dies ist aber menschlicher Art; Einiges davon scheint auch vom Körper zu kommen und die sittliche Tugend scheint vielfach mit den Affekten verwandt zu sein. Auch die Klugheit ist mit der sittlichen Tugend verknüpft und diese mit jener, indem die obersten Grundsätze der Klugheit sich auf die sittlichen Tugenden beziehen und das Richtige innerhalb des Sittlichen der Klugheit entspricht. [450]) Indem diese Tugenden auch mit den Leidenschaften verflochten sind, gehören sie dem Zusammengesetzten an; die Tugenden des Zusammengesetzten sind aber menschlicher Art und ebenso das Leben und die Glückseligkeit, welche diesen Tugenden entsprechen; die Tugend der Vernunft ist da-

von getrennt. Dies möge in Bezug auf sie genügen, da eine genauere Darstellung über die mir hier obliegende Aufgabe hinausgehen müsste.

Die Thätigkeit innerhalb der Vernunft dürfte auch der Ausstattung mit äusseren Mitteln nur wenig und weniger als die sittliche Thätigkeit bedürfen; das Nothwendige können zwar beide und auch wohl in gleichem Maasse nicht entbehren; obgleich der Staatsmann sich mehr körperlich und dem ähnlich anstrengen muss; indess wird hier der Unterschied nur gering sein; dagegen ist er in Bezug auf die Thätigkeit ein grosser. Der freigebige Mann bedarf des Vermögens um freigebig handeln zu können; der Gerechte bedarf dessen für seine Gegenleistungen (denn das blosse Wollen ist nicht erkennbar und auch die Ungerechten thun so, als wollten sie gerecht handeln); der Tapfere bedarf der Kraft um seiner Tugend gemäss etwas zu vollbringen und der sich selbst Beherrschende der freien Bewegung; denn wie könnte es ohnedem erkannt werden, ob er dieser Tugend oder einer anderen zugethan ist.

Man streitet auch darüber, ob die Absicht oder die Ausführung das Höhere bei der Tugend sei, da beides zur Tugend gehört.[451]) Das Vollendete ist offenbar erst da, wo beides vorhanden ist. Dagegen bedarf die Tugend zum Handeln allerdings vieler Dinge und um so mehr, je grösser und schöner die Handlung ist. Der Beschauliche bedarf dagegen davon nichts für seine Thätigkeit, ja für seine Forschung ist dergleichen so zu sagen nur hinderlich. Soweit er aber ein Mensch ist und mit Anderen zusammenlebt, wählt er das tugendhafte Handeln und er wird deshalb auch jener Dinge für seine menschlichen Verhältnisse bedürfen. Dass nun die vollkommene Glückseligkeit eine Art beschaulicher Thätigkeit ist, wird auch sich daraus ergeben, dass man die Götter zwar für die glücklichsten und seligsten Wesen hält, aber schwankt, welche Art von Thätigkeit man ihnen zutheilen solle. Etwa die gerechte? Müssten sie aber nicht lächerlich erscheinen, wenn sie Handel und Wandel trieben und anvertrautes Gut zurückzugeben hätten und Aehnliches thäten? oder sollte man ihnen ein tapferes Handeln zutheilen, so dass sie vor dem Schreckhaften Stand hielten und sich in die Gefahr wagten, weil dies schön sei?

oder sollten sie freigebig sein? aber wem sollen sie geben? Auch wäre es verkehrt, wenn sie Geld oder etwas anderes der Art hätten. Und was wäre bei ihnen die Selbstbeherrschung? Wäre es nicht ein plumpes Lob, zu sagen, dass sie keine schlechten Neigungen haben? Auch wenn man so Alles durchgeht, erhellt doch, dass bei den Göttern das Handeln nur gering und ihrer unwerth ist. Dennoch ist ihnen das Leben und die Thätigkeit von Allen zugetheilt worden; also auch kein Schlaf, wie dem Endymion.[452]) Was bleibt aber einem lebenden Wesen, dem das sämmtliche Handeln und noch mehr die verfertigende Thätigkeit abgenommen ist, anderes als die beschauliche Thätigkeit? Diese ist also die Thätigkeit der Götter, die bei ihnen nur an Seligkeit grösser ist. Daher muss auch von den menschlichen Thätigkeiten diejenige die seligste sein, welche der göttlichen am verwandtesten ist. Man erkennt dies auch daran, dass die übrigen Geschöpfe der Glückseligkeit entbehren, weil sie einer solchen Thätigkeit gänzlich beraubt sind.

Das Leben der Götter ist durchaus selig, das der Menschen nur soweit, als ihnen eine ähnliche Thätigkeit einwohnt; alle anderen Geschöpfe entbehren der Glückseligkeit, da keines Theil an der beschaulichen Thätigkeit hat. Soweit diese sich erstreckt, soweit erstreckt sich auch die Glückseligkeit und mit einer grösseren Beschaulichkeit ist auch eine grössere Glückseligkeit verbunden und zwar nicht blos beziehungsweise wegen anderer Umstände, sondern vermöge der Beschaulichkeit; denn sie ist an sich selbst ehrenwerth. Die Glückseligkeit ist also eine Art von Beschaulichkeit.[453])

Neuntes Kapitel.

Der Glückselige wird, da er ein Mensch ist, auch des äusserlichen Glückes bedürfen; denn seine Natur ist für das beschauliche Leben sich nicht selbst genug, sondern er bedarf auch eines gesunden Körpers, der Nahrung und der sonstigen Pflege.[454]) Indess darf man nicht glauben, dass der Glückselige Vieles und Grosses hier bedürfe, wenn er auch ohne die äusseren Güter nicht glückselig sein kann; denn nicht in dem Uebermaasse besteht das

Sich-selbst-genügen und handeln und man kann das Sittlich-Schöne auch verrichten, ohne über Land und Meer zu herrschen; ja man wird schon mit mässigen Mitteln tugendhaft handeln können. Dies ersieht man deutlich daran, dass der Privatmann im sittlichen Handeln dem Machthaber nicht nach-, sondern eher voransteht. Es genügt also, wenn er so viel besitzt, denn das glückselige Leben gehört dem, der seine Thätigkeit der Tugend weiht.

Auch Solon hat die glückseligen Menschen richtig bezeichnet, wenn er sagt, dass sie, obwohl nur mässig mit den äusseren Gütern ausgestattet, doch die schönsten Thaten (wie er sie auffasste) vollbracht haben und mässig gelebt haben; denn man vermag auch mit mässigen Mitteln das zu thun, was sich gehört. Auch Anaxagoras scheint die glückseligen Menschen nicht als Reiche oder Machthaber aufzufassen, denn er sagt, dass man sich nicht wundern dürfe, wenn der Glückselige der Menge als ein verkehrter Mensch erscheine, da diese blos das Aeussere bemerke und danach allein urtheile. Die Ansichten der Weisen stimmen also mit meinen Darlegungen überein und sie erlangen dadurch eine weitere Glaubwürdigkeit; dagegen muss die Wahrheit über das Handeln aus den Leistungen und dem Leben abgenommen werden; denn diese sind hier die Hauptsache. Daher müssen die obigen Aussprüche mit den Werken und dem Leben verglichen werden und stimmen sie mit den Werken, so sind sie für wahr zu halten; stimmen sie aber nicht, so hat man sie für blosse Worte zu nehmen. Dagegen wird der, welcher seine Thätigkeit nach der Vernunft einrichtet und diese pflegt, sich am wohlsten befinden und von den Göttern am meisten geliebt werden.[455]) Denn wenn, wie es scheint, den menschlichen Dingen von den Göttern eine Fürsorge zu Theil wird, so haben sie sicherlich auch Freunde an dem Besten und ihnen Verwandtsten (und dies ist ja die Vernunft) und sie vergelten denen mit Gütern, welche die Vernunft am höchsten lieben und schätzen und für das sorgen, was den Göttern lieb ist und wenn sie recht und sittlich schön handeln. Es ist klar, dass dies alles bei den Weisen im höchsten Maasse vorhanden ist; deshalb wird er auch von den Göttern am meisten geliebt und ein sol-

cher ist natürlich auch der glückseligste. Wenn dies sich so verhält, so ist der Weise der glückseligste Mensch.[456])

Zehntes Kapitel.

Wenn nun hierüber und über die Tugenden so wie auch über die Freundschaft das Nöthige im Umrisse hier dargelegt worden ist, habe ich da das Ziel erreicht, was ich mir vorgesetzt habe oder besteht, wie behauptet wird, beim Handeln das Ziel nicht in dem Beschauen und Erkennen von jedwedem, sondern in dem Vollführen desselben? Nun genügt bei der Tugend das blosse Wissen nicht, sondern man muss auch streben sie zu besitzen und zu üben, oder sonst den Weg einschlagen, auf dem man ein guter Mensch werden kann. Wären nun Reden genügend, um die Menschen zu sittlichen zu machen, so würden sie nach Theognis vielen und grossen Lohn eintragen und man müsste sie sich verschaffen; indess haben sie wohl Kraft, um die Besseren unter den Jünglingen an sich zu ziehen und sie aufzumuntern, und um einen Charakter, der von Natur edel ist und das Schöne wahrhaft liebt, fester an die Tugend zu ketten; aber sie vermögen nicht die Menge dem Sittlichen und Schönen zuzuwenden, denn diese gehorcht, ihrer Natur gemäss, nicht der Schaam, sondern der Furcht und sie enthält sich des Schlechten nicht wegen dessen Unsittlichkeit, sondern wegen der darauf gesetzten Strafen. Die Menge lebt ihren Leidenschaften, läuft der ihr eigenthümlichen Lust und dem, was diese Lust verschaffen kann, nach und flieht die entgegengesetzten Schmerzen, da sie von dem Sittlich-Schönen und wie dies das wahrhaft Angenehme ist, keine Einsicht hat und es niemals gekostet hat.[457]) Welche Rede würde wohl solche Naturen umgestalten? Es ist ja nicht möglich, oder nicht leicht das, was sich seit lange im Charakter festgesetzt hat, durch Worte umzuändern; es ist deshalb besser, dass alles das, wodurch man sittlich wird, vorhanden ist und so die Tugend gewonnen wird.[458])

Nach der einen Meinung ist es die Natur, durch welche man ein guter Mensch wird; nach der anderen ist es die Gewöhnung und nach einer dritten die Unter-

weisung. Ist es nun die Natur, so ist die Tugend offenbar nicht von uns abhängig, sondern vermöge göttlicher Ursächlichkeit wohnt sie dann den wahrhaft Glücklichen ein; dagegen wird die Rede und der Unterricht niemals bei Allen dies vermögen, sondern es muss die Seele des Hörers durch Gewöhnung dahin gebracht werden, dass sie auf die rechte Weise sich erfreut und betrübt, gleich der Erde, welche den Saamen ernährt.[459] Denn der, welcher seinen Leidenschaften lebt, würde auf das abmahnende Wort nicht hören, noch es recht verstehen. Wie sollte man einen solchen Menschen eines Besseren belehren können? Ueberhaupt weicht die Leidenschaft nicht den Gründen, sondern nur der Gewalt.

Es muss daher eine der Tugend verwandte Gewöhnung vorhergehen, welche das Sittlich-Schöne liebt und von dem Schlechten sich abwendet. Von Jugend auf die richtige Anleitung zur Tugend zu empfangen, ist aber schwer, wenn man nicht unter solchen Gesetzen aufwächst; denn der Menge und vor allem der Jugend ist es lästig, wenn sie sich selbst beherrschen und streng mässig leben soll. Deshalb muss die Erziehung und die Beschäftigung durch Gesetze geregelt werden, denn das, was zur Gewohnheit geworden, ist nicht mehr schmerzlich. Auch genügt es wohl nicht, dass blos die Jugend eine gute Erziehung und Beschäftigung erhalte, sondern man muss auch den Erwachsenen das Gleiche gewähren und sie daran gewöhnen. Hierfür, wie überhaupt für das ganze Leben bedarf es der Gesetze; die Menge gehorcht dem Zwange mehr, wie der Rede und wird mehr durch Strafen, wie durch das sittlich Gute geleitet. Deshalb glauben Manche, dass die Gesetzgeber um des Sittlich-Schönen willen zur Tugend ermahnen und anleiten müssen, weil Diejenigen, welche durch Gewöhnung dem Sittlichen schon zuneigen, darauf hören würden, aber den Ungehorsamen und von der Natur Verwahrlosten sollen sie Züchtigung und Strafen auflegen und die Unverbesserlichen ganz aus dem Lande verweisen, da der sittliche und dem Schönen nachlebende Mensch den Worten gehorche und der Schlechte und der Lust Ergebene durch Schmerzen gleich einem Zugthiere gezüchtigt werden müsse. Deshalb verlangt man auch, dass solche Schmerzen ihnen auferlegt werden

sollen, welche den von ihnen geliebten Vergnügungen am meisten entgegengesetzt sind.

Wenn es nun, wie gesagt, nöthig ist, den Menschen, wenn er gut werden soll, richtig zu erziehen und zu gewöhnen und dann in sittlicher Thätigkeit zu erhalten, so dass er weder freiwillig noch unfreiwillig etwas Schlechtes thut, so würde dies am meisten erreicht werden durch ein Leben nach einer gewissen Vernunft und richtigen Ordnung, welche Kraft und Nachdruck hat. Die väterliche Vorschrift hat weder diese Kraft noch diesen Zwang in sich; dasselbe gilt überhaupt für die Gebote eines einzelnen Mannes, sofern er nicht König oder sonst etwas der Art ist. Dagegen hat das Gesetz eine zwingende Gewalt; es ist die von einer gewissen Klugheit und Vernunft ausgehende Rede. Wenn Menschen sich den Begierden entgegenstellen, so werden sie, selbst wenn sie Recht haben, gehasst; dagegen ist das Gesetz, welches das Rechte befiehlt, nicht widerwärtig.

Nur in dem Lakedämonischen Staate und einigen wenigen anderen scheint der Gesetzgeber Sorge für die Erziehung und die Beschäftigungen getragen zu haben; in den meisten Staaten bekümmert man sich aber darum nicht; Jeder lebt da wie er will, indem er nach Kyklopen-Art das Recht für die Kinder und die Frau gebietet.[460]) Am besten wäre es nun, wenn eine richtige Sorgfalt von dem Staate ausginge und verwirklicht werden könnte; wo aber der Staat sich nicht darum bekümmert, da liegt es dem Einzelnen ob, seinen Kindern und Freunden zur Tugend behülflich zu sein, oder es wenigstens zu wollen; am meisten wird man dies, wie gesagt, vermögen, wenn man nach Art eines Gesetzgebers verfährt; denn die Staatsfürsorge geschieht ja bekanntlich durch Gesetze und die gute durch gute Gesetze, wobei es gleichgültig ist, ob diese geschrieben oder ungeschrieben sind und ob Einer oder Viele durch sie erzogen werden sollen, wie dies ja auch bei der Musik, dem Turnen und den übrigen Beschäftigungen gleichgültig ist. Wie in den Staaten die Gesetze und die Sitten Macht haben, so in den Familien die väterlichen Worte und Sitten hier wegen der Verwandschaft und der Wohlthaten in noch stärkerem Masse; denn die Kinder lieben den Vater im Voraus und sind ihm von Natur gehorsam.

Auch ist die Erziehung des Einzelnen von der gemeinsamen Erziehung verschieden, wie dies ja auch bei der Heilkunst der Fall ist; denn im Allgemeinen ist den Fieberkranken Ruhe und Enthaltung und Fasten zuträglich; aber dem Einzelnen nicht immer; ebenso wird der Lehrer nicht Allen dieselbe Art und Weise im Faustkampfe lehren. Genauer kann die Behandlung des Einzelnen geübt werden, weil für Jeden die ihm entsprechende Sorgfalt Statt hat; hier erhält Jeder mehr vom Nützlichen. Indess wird auch der Arzt und der Turnlehrer und jeder Andere für den Einzelnen dann am besten thätig sein, wenn er das Allgemeine kennt und weiss was Allen oder Allen von einer gewissen Beschaffenheit frommt; denn die Wissenschaften haben das Gemeinsame zum Gegenstande, wie man sagt und wie es auch wirklich der Fall ist. Indess kann es sein, dass Jemand auch ohne die Wissenschaft zu besitzen, einen einzelnen Fall richtig behandelt, wenn er nur das Zusammengehörige im Einzelnen durch Erfahrung kennen gelernt hat; wie ja auch Mancher ein ganz guter Arzt für sich selbst ist, aber Anderen nicht helfen kann. Nichtsdestoweniger wird der, welcher ein Künstler oder Theoretiker werden will, auf das Allgemeine ausgehen und dieses so weit als möglich kennen lernen müssen, denn die Wissenschaften haben dieses, wie gesagt, zum Gegenstande. Und so wird auch der, welcher durch seine Bemühungen die Menschen, seien es viele oder wenige, bessern will, dem Gesetzgeber nachstreben müssen, da man durch Gesetze ein guter Mensch werden kann. Nicht jeder Beliebige kann irgend einen, den man ihm zuweist, zu einem ordentlichen Menschen machen, sondern wenn dies irgend Jemand vermag, so ist es der Wissende, wie es ja auch in der Arzneikunst und anderen Künsten statthat, bei denen eine gewisse Sorgfalt und Einsicht nöthig ist.

Sollte also wohl nicht zu untersuchen sein, woher und wie Jemand die Eigenschaften eines Gesetzgebers erlangen kann? und ob dies nur von den Staatsmännern erlernt werden kann, wie dies in ähnlicher Weise auch bei anderen Künsten statt hat? Denn die Kunst des Gesetzgebens ist ja ein Theil der Staatskunst. Oder sollte es sich bei dieser anders, wie bei den übrigen Wissenschaften und Fertigkeiten verhalten? Denn in den übrigen

sind die Personen, welche die Kunst lehren auch die, welche in ihr thätig sind; z. B. die Aerzte und die Maler; die Staatsgeschäfte aber verheissen zwar die Sophisten zu lehren, aber betreiben thut sie keiner von ihnen, sondern das geschieht von denen, welche den Staat verwalten. Bei diesen dürfte dies mehr auf einer gewissen Anlage und Erfahrung, als auf einer Erkenntniss beruhen; denn man hat nicht gesehen, dass sie über dergleichen geschrieben oder gesprochen hätten, (obgleich es wohl besser wäre, als Reden vor Gericht und vor der Volksversammlung zu verfassen) noch dass sie ihre Söhne oder sonst Jemand von ihren Freunden zu Staatsmännern ausgebildet hätten. Und doch hätten sie es gewiss gethan, wenn sie es gekonnt hätten; denn sie konnten dem Staat nichts besseres hinterlassen, auch würden sie sich und ihren liebsten Angehörigen kaum andere Kunst mehr als diese gewünscht haben. Also scheint die Erfahrung hier nicht wenig zu nützen; denn sonst würden jene durch staatsmännische Uebung nicht zu Staatsmännern geworden sein, und daher werden die, welche die Staatskunst gewinnen wollen, auch der Erfahrung bedürfen.

Dagegen sind die Sophisten, welche solche Versprechungen machen, sehr ungeeignet sie zu lehren, denn sie kennen weder die Staatskunst, noch deren Gegenstände, sonst hätten sie dieselbe nicht der Rednerkunst gleich oder noch unter sie gestellt und hätten nicht das Gesetzgeben, für so leicht angesehen, dass man nur die Gesetze, welche für gut gelten zusammenzustellen brauche. Sie meinen, es komme nur darauf an, die besten auszuwählen; als wenn solche Auswahl nicht Einsicht voraussetzte und ein richtiges Urtheil hierüber die Hauptsache wäre, ähnlich wie bei den Musikstücken. Nur Männer von Erfahrung beurtheilen überall die Leistungen richtig; nur sie wissen durch welche Mittel und in welcher Weise die Gesetze zu Stande kommen und was mit Anderem zusammenstimmt. Menschen ohne Erfahrung sind zufrieden, wenn es ihnen nur nicht entgeht, ob ein Werk gut oder schlecht gemacht ist, wie dies sich in der Malerei zeigt. Die Gesetze gleichen nun den staatsmännischen Werken; wie sollte also aus diesen die Fähigkeit zur Gesetzgebung erlangt werden oder ein Urtheil über die Besten gewonnen werden können? Auch ein Arzt kann man nicht aus

blossen Büchern werden und doch versuchen diese Bücher nicht blos die Heilmittel anzugeben, sondern auch wie der Einzelne geheilt und behandelt werden soll, indem sie die verschiedenen Zustände unterscheiden. Dies mag dem erfahrenen Manne von Nutzen sein, aber hilft den Unwissenden nichts. Deshalb werden wohl auch die Zusammenstellungen der verschiedenen Gesetze und Staatsverfassungen denen nützen, welche beobachten und beurtheilen können, was richtig und was falsch ist und was zusammenpasst; wer aber ohne solchen Besitz diese Sammlungen durchgeht, der wird kein richtiges Urtheil erlangen, es müsste denn zufällig geschehen; nur ein besseres Verständniss von diesen Dingen würde er erlangen. 461)

Da nun die Früheren das Gebiet der Gesetzgebung ununtersucht gelassen haben, so wird es gut sein, es, wie überhaupt die Staatskunst, genauer zu betrachten, damit die Philosophie über die menschlichen Dinge nach Möglichkeit zur Vollendung gelange. Ich werde also zunächst das durchgehen, wo von den Früheren über einzelne Theile richtige Aussprüche geschehen sind und dann aus den zusammengestellten Staatsverfassungen ableiten, was die Staaten und die einzelnen Verfassungen erhält und was sie verdirbt und aus welchen Ursachen der eine Staat gut, der andere schlecht regiert wird. Wenn wir dieses betrachtet haben, so werden wir dann um so schneller erkennen, welche Verfassung die beste ist, wie jede eingerichtet ist und welche Gesetze und Sitten in ihr gelten.

So werde ich denn hiemit beginnen. 462)

E n d e.

Inhalts-Verzeichniss

von der

Nikomachischen Ethik

des

Aristoteles.

Zweites Buch.

Drittes Buch.

Viertes Buch.

Seite

Sechstes Buch.

Siebentes Buch.

Achtes Buch.

Neuntes Buch.

Zehntes Buch.

Druck von R. Boll in Berlin, Mittel-Strasse 29.

	Mark	Pf.
…ann, J. H. v., Erltrgn. zu Kant's Religion innerh. d. Grenzen der blossen Vernunft . .	—	50
— — — Prolegomena, Logik . à	1	—
— — — Kleine Schriften z. Logik u. Metaphysik	1	50
— — — Grundlegung z. Metaphysik der Sitten		
— — zu John Locke, Versuch über den menschl. Verstand, in 2 Doppelheften	2	—
— — zu Spinoza's Ethik	1	—
— — — theolog.-polit. Abhandl.	—	50
— — — Descartes' Principien .	1	—
— — — politische Abhandlungen	1	—
— — — Briefwechsel	—	50
— — — sämmtl. Werken in 1 Bd.	4	—
…, Das Facit a. „E. v. Hartmann's Philosophie d. Unbewussten."	1	—
… Geschichte des Geistes der Aufklärung in Europa . .	7	—
…z, G. W. v., Neue Abhandlungen über den menschl. Verstand	5	—
… Ueber d. menschl. Verstand, übers. von Kirchmann. 2 Bde.	6	—
…, Sendschreiben an den christlichen Adel deutscher Nation	—	50
…velli, Der Fürst, übersetzt von Dr. Grützmacher . .	—	50
… Erörterungen über d. erste Dekade d. Titus Livius	2	—
…s, John, Politische Hauptschriften. I. Band	3	50
…an, Anklage gegen die Agiotage übersetzt von Rast	—	50
…hefte, philosophische, herausgegeben von Professor Bratuscheck-Bergemann & Ascherson. p. anno	10	—
…mbano, Ueber die Verfassung des Deutschen Reiches	1	—
… Der Staat, übersetzt von Schleiermacher	3	—
…ker, Kritisch-Philosophische Untersuchungen, 1. Heft: Kant und Herbart's metaphysische Grundansichten	2	—
… Schleiermacher's erkenntnisstheoret. Grund-Ansicht	—	75
…ranz, Karl, Erläuterungen zu Hegel's Encyklopädie . .	1	—
— — Von Magdeburg b. Königsberg. Autobiographie	8	—
— — Neue Studien zur Culturgeschichte. . . .	10	—
— — — — Literaturgeschichte . . .	10	—
…blücher, System d. Pythagoräer nach d. Angaben d. Aristoteles	1	50
…schmidt, Erläuterungen zu Leibniz	1	—
…rmacher, Friedrich, Monologen.	—	50
— — Philosophische Sittenlehre	3	50
…r-Libloy, Altgerman. Bilder und die Zeit Karl's des Grossen	—	50
— Abriss der europäischen Staats- u. Rechtsgeschichte	5	—
— Socialismus und Internationale	1	20
… Erigena, Ueber die Eintheilung der Natur	6	—
…a, Sämmtliche Werke, übersetzt von v. Kirchmann und Prof. Schaarschmidt	8	—
Abhandlungen v. Gott, übers. v. Prof. Schaarschmidt.	1	—
Ethik, übersetzt von v. Kirchmann	1	50
Theolog.-polit. Abhandlung., übers. von v. Kirchmann	2	—
Principien der Philosophie von Descartes dito	1	—
Verbesserung des Verstandes . . . dito	1	—
Briefwechsel . . . . dito	[illegible]	
…elmann, Geschichte der Kunst des Alterthums, herausgegeben von Dr. Jul. Lessing	[illegible]	

Philosophische Monatshefte

Unter Mitwirkung von

Dr. F. Ascherson, und Dr. J. Bergmann

Custos a. d. Universitäts-Bibliothek Berlin. ord. Professor der Philosophie

redigirt und herausgegeben

von

Dr. E. Bratuscheck,

ord. Professor der Philosophie in Giessen.

Jährlich 10 Hefte.

Preis pr. cpl. 10 Mark. Einzelne Hefte 1 Mark 50 Pf.

Die „Philosophischen Monatshefte" dienen keiner Schule und keiner sondern bieten ein Central-Organ, worin alle Richtungen der philosophischen Bewegung zum Ausdruck kommen.

Abonnenten können zu jeder Zeit eintreten, wenn sie sich die bereits erschienenen Hefte des betr. Semesters zu entnehmen.

DAS FACIT

aus

E. v. Hartmann's

Philosophie des Unbewuss

Gezogen von

Gustav Knauer.

II. Aufl. Preis 1 Mark.

Von der Ursache, dem Prinzip und dem

von

Giordano Bruno.

Uebersetzt und mit Anmerkungen versehen

von

Dr. Lasson.

Preis 1 Mark.

Einheit und Vielheit.

Eine philosophische Untersuchung. Aus dem Sch

Preis 1 Mark 20 Pf.

Druck von B. Wirth, Berlin.








Ga 112.667
Des Aristoteles Nikomachische Ethik
Widener Library 002774423
3 2044 085 096 915